BT
C

Cologny, L
L'antitrinitarisme à Genève
au temps de Calvin.

RT
C

L'ANTITRINITARISME

A GENÈVE

AU TEMPS DE CALVIN

Étude historique

PAR

L. COLOGNY
Candidat au Saint Ministère.



544047
2.7.52

GENÈVE
IMPRIMERIE TAPONNIER & STUDER
19, ROUTE DE CAROUGE

1873

PRÉFACE

Les pages que l'on va lire formaient dans un plan primitif la première partie d'un travail embrassant l'histoire de l'unitarisme dans l'Eglise de Genève. Voici comment nous y avons été amené.

Après avoir étudié les controverses sur la trinité contemporaines à Calvin et qui eurent lieu à Genève, nous y reconnûmes l'origine de l'unitarisme. Deux voies se présentaient : ou bien suivre l'émigration des Italiens en Pologne, ce qui nous amenait à traiter l'histoire du socinianisme, histoire déjà connue et à laquelle, vu le temps relativement restreint et les matériaux de seconde main dont nous disposions, nous n'aurions pu ajouter quelques vues nouvelles ; ou bien suivre la trace dogmatique de ces controverses dans l'histoire de l'Eglise de Genève, à travers les siècles qui séparent Calvin de nos jours. C'était une esquisse de l'unitarisme à Genève. Ce plan, peu logique, était neuf et bien propre à piquer la

curiosité d'un esprit investigateur et désireux d'élucider l'histoire de sa propre Eglise. Mais là encore, mêmes obstacles : il eût fallu en effet étudier à fond le XVII[e] siècle peu connu à ce point de vue, lire les volumineux ouvrages des auteurs du XVIII[e], prendre connaissance du mouvement philosophique considérable qui signala cette époque ; c'était là une tâche intéressante encore une fois, mais propre à effrayer un novice en de telles matières. C'est ainsi que de restrictions en restrictions, nous fûmes amené à traiter dans cette thèse, l'*Histoire des Controverses sur la Trinité au temps de Calvin.*

On ne saurait méconnaître l'importance d'un tel sujet.

L'intérêt historique de ces débats ne touche pas l'Eglise seulement, mais en une certaine mesure le développement général de l'esprit humain. Le temps consacré à cette étude n'est donc point inutile, mais peut fournir des directions toujours actuelles. Hâtons-nous d'ajouter que nous ne prétendons pas approfondir complètement ces idées, il faudrait pour cela l'autorité que donnent l'âge, l'expérience et le savoir; mais c'est au nom d'efforts consciencieux, sinon du résultat obtenu, que nous demandons l'indulgence de nos lecteurs.

Qui trop embrasse mal étreint, dit un proverbe, et pour ne pas donner sur cet écueil, il fallait éviter de mêler les questions christologiques aux débats sur la trinité. Néanmoins,

ces deux parties ont tant de connexité, qu'il était matériellement impossible de ne point parler de la nature du Christ autant que du dogme purement métaphysique des trois personnes en une seule essence. Et de fait, dans les débats que nous allons relater, il y fut très souvent question des deux natures du Christ, de son rôle de médiateur, du sens à donner au nom de Fils de Dieu, etc. Nous bornerons ces digressions à ce qui se rattache à la personne du Christ.

Comme le fond de ce travail est un exposé historique, c'est au point de vue de l'histoire que nous nous sommes placé pour diviser notre sujet, et nous avons discerné trois moments principaux, qui feront les sujets des trois principaux chapitres : 1° La controverse avec Caroli, bien que la dispute se soit matériellement passée hors de Genève, Calvin et Farel, alors pasteurs à Genève, s'y trouvèrent si intimement mêlés, qu'il serait impossible de la passer sous silence ; 2° le procès de Servet où le réformateur se porte accusateur ; 3° les disputes de l'Eglise italienne. C'est ce dernier point, le moins connu, qui nous arrêtera le plus longtemps, c'est celui sur lequel nous nous sommes efforcé de recueillir le plus de données, pour en faire en quelque sorte une esquisse de l'histoire de l'Eglise italienne de Genève.

Quelques mots sur les sources que nous avons consultées. Nous avons cherché à ren-

dre aussi nombreuses que possible les sources originales. En premier lieu se range la précieuse collection des *Œuvres de Calvin* entreprise par MM. Reuss, Baum et Cunitz, et dont l'achèvement constituera un des plus beaux monuments des œuvres des réformateurs. La Vénérable Compagnie, à laquelle nous exprimons notre reconnaissance, a bien voulu mettre l'exemplaire qu'elle possède à notre disposition. Les *Lettres manuscrites de Calvin* à la Bibliothèque publique, les *Registres du Conseil* aux archives de l'Etat, spécialement consultés en vue de l'Eglise italienne, enfin la remarquable collection de la *Correspondance des Réformateurs de Herminjard* et quelques sources de moindre importance.

Nous nous dispensons de transcrire la liste des ouvrages généraux et spéciaux. Elle serait du reste sans intérêt.

CHAPITRE I.

PREMIÈRES LUTTES SUR LA TRINITÉ.

§ 1. *De la dogmatique réformée jusqu'à l'Institution chrétienne.*

La Réforme, à ses débuts, ne revêtit pas partout le même caractère, parce qu'elle ne naquit pas dans des circonstances identiques. Luther, révolté des abus et des scandales dont la cour de Rome étale le spectacle, du mépris où le sacerdoce est tombé, imprime à la Réforme allemande un caractère religieux dès l'origine. Il en est autrement en France. Des hommes lettrés, des membres de la Sorbonne, des prêtres timides, ramenés aux études littéraires par le courant de la Renaissance, qui avait remis en honneur le grec en Occident, se penchent curieusement vers ces manuscrits longtemps ignorés et que l'art de l'imprimerie venait de mettre à la portée de tous. La Bible ne fut pas le document le moins lu, ni le moins consulté ; de là une tendance de plus en plus prononcée vers une réforme

encore timide, inconsciente de son but et de ses forces, mais qui préparait de futurs savants à la science théologique. La Réforme française vraiment indigène fut essentiellement littéraire à son début et son œuvre principale fut la traduction des Evangiles de J. Lefebvre d'Etaples en 1522. Dans sa préface, l'auteur déclare que le culte doit être rendu à un seul Dieu. Il en exclut « toute pluralité qui ne s'unit ni ne se confond dans cette seule unité, la plus simple et la plus réelle »(1), en quoi Lefebvre semble faire allusion au culte des saints et des anges faisant une réserve expresse en faveur de cette pluralité qui se réduit à l'unité, c'est-à-dire de la trinité. Lefebvre devint le centre d'une petite communauté de chrétiens pieux qu'il dirigeait dans leurs lectures et leur étude de la Bible. C'étaient quelques âmes disposées à subir l'influence que la Réforme allemande allait exercer aussitôt que les écrits de Luther auraient passé le Rhin. De nombreux Allemands venaient étudier en France dont les écoles étaient célèbres ; quelques-uns même y occupaient des positions éminentes comme Melchior Wolmar, helléniste distingué qui se reposait des fatigues de l'interprétation d'Homère et d'Eschyle en lisant avec quelques élèves favoris le Nouveau Testament. C'est dans ces entretiens intimes que se mûrissaient l'esprit et les convictions de celui qui allait devenir le réformateur français par excellence, de Jean Calvin.

(1) HERMINJARD. *Corr. Réf.* I. 91.

En Suisse, les causes de la Réforme et les circonstances qui l'accompagnèrent furent diverses et complexes. Dans les cantons allemands qui jouissaient déjà de la liberté politique, ce fut la question religieuse qui fit pencher la balance en faveur de l'un ou de l'autre des deux partis. A Genève, il n'en fut point de même. Depuis longtemps déjà, l'évêque faisait cause commune avec le duc de Savoie, le constant ennemi des libertés de la cité, et les patriotes genevois s'étaient habitués à confondre dans une même aversion le duc et leur évêque. Les nouvelles idées furent accueillies avec faveur ; elles ne trouvèrent pour adversaires que ceux qui avaient tout intérêt à voir durer l'ancien ordre de choses et qui mettaient d'autant plus d'âpreté à lutter pour le maintenir, qu'ils sentaient leur influence diminuer davantage. Aussi, à Genève, la Réforme fut-elle une révolution au moins autant politique que religieuse. Ce caractère est suffisamment prouvé par les luttes qui éclatèrent aussitôt après l'arrivée de Calvin. Les Genevois « qui, selon l'expression de Bonnivard, avaient chassé leurs prêtres parce qu'ils leur étaient trop semblables et qu'ils les tenaient en mépris, allaient haïr les prédicants parce qu'ils leur étaient trop dissemblables » (1). Les Genevois n'avaient voulu que secouer un joug qui leur était devenu odieux, mais les ministres qui s'installaient à

(1) Herzog. *Realencycl.* II. 514.

la place étaient moins endurants encore quant aux mœurs, et à partir de l'arrivée de Calvin en 1536, les remontrances publiques firent de nombreux mécontents. C'était à un tel peuple que Calvin, retenu par Farel, s'était consacré. Il y avait incompatibilité d'humeur absolue. La lutte allait éclater entre la Réforme exclusivement religieuse représentée par Calvin et la révolution purement politique. Elle fut longue et ne se termina qu'en 1556 par la victoire du premier.

Calvin avait étudié tour à tour les lettres, le droit et la théologie; il avait acquis une grande connaissance du grec, quelques notions d'hébreu; de la science du droit, il avait gardé un esprit logique, serré, subtil, en même temps qu'une certaine raideur et une inflexibilité d'allure dans la tenue et dans la dispute; ses dernières études enfin le rendirent capable de devenir un des premiers théologiens de son siècle. Sa conversion, dont on peut fixer la date à 1534, fut le fruit de longues réflexions, d'une résolution suffisamment pesée, d'un caractère énergique, d'une volonté décidée à tout, d'un talent aussi méthodique qu'habile. On peut se représenter cette figure amaigrie par les veilles, au teint pâli, résultat d'une santé débile, ces yeux profonds, indice d'une réflexion puissante, ce front qui gardait les traces d'une résolution énergique, et n'avons-nous pas le type d'un homme décidé à tout entreprendre et à poursuivre jusqu'au bout

la tâche commencée. La tâche, pour le moment, était de transformer la Réforme genevoise, de la gagner à l'Evangile, de la former sur son génie, de s'en faire un instrument et un levier pour agir sur d'autres peuples.

Mais avant de suivre Calvin dans les luttes qu'il eut à soutenir, spécialement dans les luttes dogmatiques, suivons-le durant les deux années qui séparent sa conversion de son arrivée à Genève, et voyons ce qu'était devenue la Réforme. En France, comme en Allemagne, ce mouvement avait pris un caractère religieux de plus en plus accentué, et à une période de destruction et de négation, avait succédé une période plus positive et de réédification. Les réformateurs, en effet, en combattant l'ancienne Eglise, n'avaient pas pour but le renversement de toute institution ; ils n'étaient pas seulement des rebelles à l'autorité établie ; ils aspiraient à mieux ; ils voulaient élever un édifice plus conforme à ce que le Seigneur demande de nous, et pour cela ils étaient retournés à la primitive Eglise, à laquelle ils protestaient vivement vouloir se rattacher. Et de fait, la Réforme ne toucha qu'à la doctrine qui concerne l'homme le plus directement, qui importe le plus à son salut et à sa conscience, c'est-à-dire à sa justification, d'où procèdent sa conduite, sa moralité. C'est un fait curieux que nous voyons se reproduire aujourd'hui au sein du catholicisme. « Ce qui importe le plus, disait récem-

ment le P. Hyacinthe, ce n'est pas une réforme disciplinaire, liturgique, encore moins dogmatique, c'est avant tout une réforme morale. » Ce besoin qui se produit ainsi à trois siècles et demi de distance ne tient-il point à ce que tout mouvement de réforme, s'il veut réussir, doit descendre dans la masse, et pour cela s'adresser au cœur et à la conscience avant de faire appel à l'intelligence. La prédication de Luther qu'est-elle, sinon une protestation du sentiment religieux étouffé par une hiérarchie sans entrailles et par un culte qui avait perdu toute vie. C'est pourquoi, de bonne heure, les réformateurs sentirent le besoin de mettre sous leurs pieds un terrain plus solide que des négations sans portée durable, et c'est à bon droit que l'on peut appeler la Réforme une œuvre éminemment restauratrice, et à ce titre même conservatrice (1). Elle avait à se garder non-seulement d'ennemis déclarés, mais aussi d'amis dangereux. Ceux-ci se déclarèrent d'abord dans le domaine social : les paysans et les anabaptistes, et là les réformateurs manifestèrent leur répulsion en prêtant au pouvoir l'appui de leur influence. Ces mêmes tendances se manifestèrent ensuite dans le domaine théologique, doctrinal, et par réaction, les chefs de la Réforme insistèrent toujours

(1). Ce sentiment est exprimé d'une manière très-vive par les éditeurs des œuvres de Calvin. (*Calvin*. Ed. Strasb. III. Proleg. 7.) Nous comprenons qu'en face d'un travail si considérable qui a coûté tant d'années, ils aient pu affirmer le caractère conservateur de la Réforme devant les œuvres et les systèmes théologiques qu'elle a enfantés.

davantage sur les points de dogme qu'ils laissaient intacts et qu'ils avaient d'abord passés sous silence, il résulte de là une évolution, un développement dans leur dogmatique.

Il ne faudrait cependant pas s'exagérer cette évolution. Elle s'explique surtout par ce fait que les premiers ouvrages de théologie systématique de la Réforme étaient des apologies destinées à défendre la nouvelle foi ou des formulaires pour déterminer les nouvelles croyances ; en prenant la plume, les réformateurs obéissaient à un devoir pressant, plutôt qu'à un besoin de systématiser leur doctrine ou à des préoccupations scientifiques. Aussi croyons-nous que sur les dogmes de la trinité, de la double nature du Christ, les réformateurs ne varièrent pas très-sensiblement, acceptant les idées courantes et les trois anciens symboles apostolique, de Nicée et de Constantinople. En fut-il de même partout ailleurs ? Nous n'oserions l'affirmer. Il nous semble plutôt que les réformateurs tendirent de plus en plus à remplacer le principe de la liberté d'examen par celui de l'autorité absolue de la Bible et des formules de foi. Ce développement, nous le verrons se produire chez Calvin à mesure qu'il eut besoin d'armes nouvelles pour faire face à ses adversaires.

Au début donc, silence à peu près complet sur le dogme trinitaire. Mélanchthon, dans la première édition de ses *Loci* (éd. 1521) évite de parler de la trinité, de Dieu, de la création,

de la personne du Christ, « ces mystères de la divinité que nous devons adorer plus que les sonder, ce qui ne saurait se faire sans grand danger (1). Et, s'écrie-t-il en parlant de la trinité, *Bone Deus quales tragœdias excitabit hæc quæstio apud posteros*, *num verbum sit hypostasis, num spiritus sit hypostasis* (2). » Il introduisit la trinité à partir de 1531, époque où Servet commença à répandre ses erreurs.

La Confession d'Augsbourg de 1530 mentionne brièvement dans son article I[er] l'unité de l'essence divine et les trois personnes (3).

Zwingli, dans son de *Vera et falsa religione*, commet le même oubli. Nous laissons de côté les ouvrages de moindre importance pour en venir à Calvin et résumer ses opinions sur le sujet qui nous occupe. Dans la première confession de foi de l'Eglise de Genève que la tradition a attribuée à Farel, le 2[e] article porte pour titre : « Ung seul Dieu, » et dit : « Nous recognoissons qu'il y a ung seul Dieu, lequel nous debvons adorer, et auquel nous debvons servir, auquel nous debvons mettre toute notre fiance et espérance, etc. (4) » Elle s'élève ensuite contre le culte rendu aux saints, aux

(1) HERZOG. *Realencycl.* IX. 256. — Malgré nos recherches, nous n'avons pu vérifier ce fait sur un exemplaire de l'édition de 1521. — Voir encore des thèses de Jean Hess. HERM. *Corr. Ref.* I. 229.

(2) *Epistola Mel. ad. Camer.* — *Epist.* IV. 140.

(3) *Corpus et syntagma cfess. fidei.* — La première confession helvétique parle d'un seul vrai Dieu unique en son essence et qui dans cette unité a trois personnes. RUCHAT. *Hist. de la Reforme.* IV. 63. ss.

(4) CALVIN. Ed. Strasb. IX. 693.

images, aux anges et autres créatures, mais il n'y est fait nulle part mention de la trinité. On ne saurait déduire de ce silence aucun soupçon à l'endroit de Calvin, car dans son Institution chrétienne (édition princeps. 1536), il expose ce dogme dans le chapitre II, *de Fide*.

L'auteur s'élève d'abord contre les impies qui ne confessent pas un seul Dieu en trois personnes. Il pose ensuite l'unité de Dieu sur les témoignages de l'Ecriture, sur la formule du baptême et en particulier cette parole de Saint Paul : « un seul dieu, une seule foi, un seul baptême ; » d'où il conclut que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un Dieu (1). Il y a toutefois distinction en Dieu du Père, du Fils, de l'Esprit, qui ne sont ni trois Dieux, ni trois essences, mais une seule *substantia* et en une seule *substantia*, trois *subsistentiae* (2), qu'on pourrait traduire par sous-essence.

Calvin déclare tenir peu aux mots *personne*, *essence* (3), pourvu que la foi demeure : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, distincts par les propriétés, sont un seul Dieu.

(1) Calvin. *Inst. Chrét.* 1536. P. C. 106. ss. P. S. I. 58. ss. (Il est convenu que les lettres P. C. indiquent les pages dans les éditions du XVI[e] siècle, et P. S. dans l'édition récente de Strasbourg.)

(2) *Unus itaque et tres, unus Deus, una essentia, qui tres? Non tres Dii, non tres essentiæ, unam esse* ousian, *tres* upostaseis, *id est substantiam unam, tres in una susbstantia subsistentias*. Calvin. *Inst. chrét*. 1536. P. C. 110, P. S. I. 59.

(3) Saint Anselme faisait la même observation. Les mots latins, en effet, ne correspondent pas aux mots grecs, *ousia* peut se traduire par les mots *essentia* et *substantia*, et *upostasis* par *substantia* et *subsistentia*, le mot *persona* ne rend que le terme de *prosôpon*, suspect de sabellianisme.

Pour la nature du Christ, il est Fils de Dieu, non pas par adoption, mais parce qu'il a été engendré de toute éternité du Père, il est donc Dieu d'une essence identique au Père. Comme Rédempteur, il est descendu jusqu'à nous, il a en lui deux natures unies comme l'âme et le corps dans l'homme (1).

Le Saint-Esprit est vrai Dieu avec le Père et le Fils; il leur est coéternel; ainsi, il existe bien trois personnes distinctes et une essence. Calvin ne s'explique point sur la procession du Saint-Esprit. Il ajoute du reste que ces mystères sont si élevés qu'il vaut mieux les adorer que les discuter.

Si donc Calvin n'était point tout-à-fait conforme à l'Eglise sur les termes et les arguments à employer, sur le fond de la question, protestants et catholiques s'entendaient. Aussi peut-il sembler étrange de voir Calvin accusé d'hérésie sur ce point par Caroli.

§ 2. *Pierre Caroli et la dispute de Lausanne.*

Pierre Caroli, natif de Rosay en Brie prêcha à Meaux durant l'hiver 1523-24 des doctrines qui excitèrent le mécontentement de la Sorbonne. Caroli ne tint compte des avertissements et

(1) Calvin. *Inst. chrét.* 1536. P. C. 119. ss. P. S. I. 64. ss.

continua à prêcher à Paris (1). La Sorbonne s'en émut de nouveau et dans un message au Parlement de Paris du 7 Septembre 1525, elle dénonce plusieurs opinions dangereuses du prédicateur (2). L'intervention de François Ier le sauva (3).

C'est peut-être à la suite de ce procès que Caroli se retira sur les terres de la duchesse d'Alençon ; mais sa conversion n'était ni bien sérieuse ni bien profonde.

En 1534, nous le trouvons à Genève où il s'attire de Farel les reproches les plus sévères sur sa conduite passée. Dans la dispute du couvent de Rive, Caroli remplissait le rôle de champion catholique. Par la futilité de ses questions, il s'attira de nouvelles admonestations en public : « Pourquoi siégeons-nous ici, lui dit Farel, sinon pour apprendre à ce peuple quelle est la vraie doctrine tirée de la parole de Dieu (4). »

En 1536, il fut donné par le sénat de Berne comme collègue à Viret, comme pasteur à l'Eglise de Lausanne, lui accordant, vu son

(1) *Carolus frater noster in Christo charissimus, Parisiis agens, praedicat assidue.* — Lettre de J. Pamvan à Farel. 5 Oct. 1524. (Herm. *Cor. Réf.* I. 292.) Voir encore G. Roussel. 6 Juillet 1524. (Id. op. I. 235.)

(2) L'interprétation fautive de l'Ecriture, la nécessité de la foi seule pour l'obtention de la grâce, la nullité du culte des images. (Id. op. I. 279.)

(3) François Ier écrivit de Madrid, le 12 Novembre 1525, en faveur des accusés Fabri, Caroli, Roussel. (Id. op. I. 401.)

(4) Calvin. *Pro Farello et collegis ejus adv. P. Caroli théologastri calumnias.* P. C. 23. P. S. VII. 303. — Nous attribuons, avec les éditeurs de Calvin, ce traité à la plume du réformateur lui-même.

âge, la préséance. Mais son ambition aspirait à plus encore. Il désirait avoir la suprématie du pays d'alentour (1). Il avait un orgueil démesuré, déployait dans sa maison et son jardin un faste qui offensait la simplicité des réformateurs. Sa femme suivait cet exemple. Là ne se bornait point l'influence funeste de Caroli, esprit léger et superficiel, il ne voyait dans la Réforme qu'un moyen plus rapide d'arriver à une brillante position, aussi se souciait-il peu des intérêts spirituels de son troupeau, de l'agrément de ses collègues. Viret trace un triste tableau des fruits de son activité : « Je voyais, dit-il, s'élever des sectes innombrables ; toutes les choses saintes renversées ; les ressources des Eglises, sous prétexte de réformation évangélique, dilapidées en faveur d'intérêts privés, les pauvres négligés, le culte livré à la risée des impies. Il n'y avait plus ni piété, ni ordre, ni discipline ecclésiastique (2). » C'était en un mot une désorganisation de plus en plus rapide. On peut croire que Viret lui fit, à plusieurs reprises, des représentations au sujet d'un tel état de choses, Caroli se plaignit même d'avoir été repris du haut de la chaire par son jeune collègue (3) ; toujours est-il que pendant un séjour de Viret à Genève (fin de

(1) *Pro Farello*. P. C. 29. P. S. VII. 307. *Ecclesiae vicini agri*, il s'agit sans doute des terres soumises à la juridiction de Berne. — Farel écrit à Ch. Fabri (21 Nov. 1536) : « Je crois qu'il veut se soumettre la foi de tout le monde. (HERM. *Corr. Ref.* IV. 108.)

(2) *Pro Farello*. P. C. 31. P. S. VII. 307.

(3) Viret avait alors 25 ans.

1536 ou commencement de 1537), Caroli se mit à prêcher la nécessité de prier pour les morts, non content de cela, il accusait Viret, Calvin et Farel d'arianisme (1). Les ministres genevois tout troublés (*perturbati*) adjoignirent Calvin à Viret pour ramener Caroli dans son bon sens. Ils comparurent devant le Consistoire de Lausanne. Là, Caroli répéta avec emportement et en invoquant la gloire et l'honneur de Berne menacés, que tout le clergé était infecté de l'hérésie arienne. Calvin ne put supporter plus longtemps de tels propos, et pour y couper court par une réponse qu'il estimait suffisante, il rappela le début de la première confession helvétique (1536) qu'il avait acceptée (2). Elle n'était, il est vrai, pas très-explicite, et c'est bien ainsi qu'en jugea Caroli au grand étonnement mêlé de dépit de ses adversaires. « Ils font de nouvelles confessions, s'écrie Caroli, qu'ils signent les trois symboles ! » Ainsi mis en demeure, Calvin, dont l'âme fière dut être profondément blessée de se voir maltraité par un homme qu'il estimait avec raison inférieur à lui, ne voulut

(1) Pro Farello ne présente pas les choses ainsi, il ne mentionne qu'une lettre de Caroli au sénat bernois où il dénonce plusieurs prédicateurs tant de Genève que du pays de Vaud qui sont infectés de l'hérésie arienne (P. C. 33. P. S. II. 38). Nous préférons le récit, plus explicite et plus rapproché des faits, contenu dans la lettre des pasteurs de Genève aux pasteurs de Berne du 20 Février 1537. (Herm. *Corr. Réf.* IV. 183.)

(2) *Dum Patrem, Filium, ac Spiritum sanctum nominamus, non tres Deos nobis fingimus, sed in simplicissima Dei unitate et scriptura et ipsa pietatis experientia, Deum Patrem, ejus Filium ac Spiritum nobis ostendunt.* —Voir encore la lettre de Calvin à Grynaeus, 8 Juin 1537. (Herm. *Corr. Réf.* IV. 240.)

ni se soumettre à cette sommation insolente, ni paraître échapper par un faux-fuyant. Il refusa nettement, déclarant du reste avec franchise que ses collègues et lui juraient dans la foi en un seul Dieu, mais non pas au nom d'Athanase, dont « le symbole ne devait être approuvé par aucune église légitime. » Il reproche à Caroli son hypocrisie, le flattant en face pour le déchirer par derrière. Calvin, dans son courroux, lance à Caroli des reproches de la plus mordante ironie (1). Caroli, déconcerté, confus, reconnut son erreur à l'égard de Calvin et de Viret, et avoua ne les avoir accusés que sur le témoignage de quelques-uns. Mais Calvin n'était pas satisfait. Il reprit la parole pour défendre l'honneur du troisième accusé, alors absent, Farel, et demanda la convocation d'un synode pour débattre l'affaire, invoquant surtout les dangers que courait l'Eglise, les discordes prêtes à la déchirer et qui naissaient déjà par-ci par-là. Le Consistoire de Lausanne accorda cette demande.

L'auteur du récit *Pro Farello* ajoute que Caroli se retira tout tremblant de ce lieu où il était entré la tête haute. Il devait cependant, en entreprenant une affaire si périlleuse, se sa-

(1) Quand tout récemment Caroli me recevait à table, dit Calvin, j'étais son frère bien-aimé, il me priait de saluer amicalement Farel. Il ne parlait pas d'arianisme alors. Où étaient la gloire de Dieu, l'honneur de MM. de Berne, la pureté de la foi, l'unité de l'Eglise ?... Quelle conscience a-t-il donc pour avoir célébré deux fois déjà la Cène avec un collègue arien.... Je te demande les preuves de mon hérésie, de quel droit nous en accuses-tu? Je veux me laver de cette infamie et ne point supporter qu'un tel soupçon reste sur moi. (*Pro Farello*. p. C. 33. P. S. VII. 308.)

voir appuyé de l'opinion de quelques mécontents de la prépondérance exclusive qu'avaient acquise les accusés. D'autre part, la raison que donne Caroli devant le Consistoire de Lausanne n'était qu'un échappatoire destiné à masquer les véritables sentiments qui n'avaient rien d'honorable pour leur auteur. Contre Farel, il nourrissait une vieille rancune des reproches qu'il s'était attirés de sa part (1) ; contre Viret, c'était une jalousie violente de l'influence morale qu'exerçait le jeune prédicateur ; contre Calvin enfin, peut-être son silence dans la confession de foi de Genève, son exposition incomplète de la trinité dans l'Institution que Caroli connaissait sans doute, quoiqu'une année à peine se fût écoulée depuis son apparition. Quoi qu'il en soit de ces divers motifs, Caroli avait obéi à une malheureuse impulsion de son orgueil en attaquant Calvin dont il se fit un ennemi acharné.

Calvin, vivement blessé de s'être vu marqué de la note d'hérésie, préparait de nouvelles armes pour confondre son adversaire. Afin d'être plus fort, il désira s'entendre avec ses collègues, non pas qu'il craignît Caroli, mais il craignait bien plus les désastreux effets qu'auraient pour la Réforme des dissentiments dans une doctrine aussi importante. Il écrit à Viret

(1) Ce n'était pas la première fois que Farel fut accusé d'hétérodoxie, comme nous le verrons plus loin. — Il ne cessa de porter de l'intérêt à Caroli, ce qui lui attira plus d'une fois les plaisanteries ou les reproches de Calvin.

(23 Avril 1537) : « Nous ne pouvons résister à une telle méchanceté qu'en maintenant entre nous la plus intime union. C'est pourquoi, il conviendrait de nous entendre au sujet de la confession que nous devons présenter pour qu'elle soit donnée par un seul au nom de tous (1). »

Le synode s'ouvrit à Lausanne, dans le temple de saint François, le 14 Mai 1537 (2); on y comptait cent vingt-huit ministres, dont cent vaudois et huit genevois. Megander, pasteur de Berne, présidait. Il introduisit la discussion en rappelant l'accusation portée contre plusieurs frères qui ne jugeaient point exactement de la trinité et de l'éternelle divinité du Christ. Viret, le premier, se justifia par une courte déclaration portant sur un seul Dieu, sous une simple essence divine, dans laquelle est le Père, avec son Verbe éternel, et son Esprit. Les deux natures en Christ sont unies et non confondues (3). Cette confession, plus claire, parut à Caroli qui avait repris toute son assurance, trop courte, trop sèche et trop obscure encore, et pour prouver sans doute sa propre orthodoxie, il commença à réciter les symboles de Nicée et d'Athanase (4). Pour son

(1) Herm. *Corr. Réf.* IV. 229.

(2) Contrairement à Kampschulte, induit en erreur par Ruchat, qui le place en Mars.

(3) *Pro Farello*. P. C. 36. P. S. VII. 310.

(4) Calvin, dans *Pro Farello* (P. C. 37. P.S. VII. 311.), ajoute des détails circonstanciés qui nous semblent trop exagérés : *Inde cœpit symbolum nicænum et postea Athanasii detonare, tam insulso corporis totius motu, capitis concussione tam indecora, tanto vocis impetu, ut risus omnium mox sequutus sit. Quod ergo odiose queritur suam recitationem multis cachinnis fuisse exceptam, fateor quidem omnes prolixe risisse non rem ipsam, sed histrionem tam insulsum.*

malheur, arrivé à la troisième ligne du symbole d'Athanase, il s'arrêta court par défaut de mémoire. Caroli se sentait ou se croyait fort de ses partisans disséminés dans l'assemblée. Calvin n'ignorait pas ce fait (1).

Calvin, comme aiguillonné par le feu de la discussion et par les audacieuses répliques de Caroli, lui reprocha vivement d'avoir troublé l'Eglise, et même de n'avoir pas plus de foi qu'un chien, et termina son discours en faisant connaître la confession présentée par lui et ses collègues.

Le préambule déclare que la confession est dressée selon la règle de l'Ecriture interprétée d'après le sens le plus naturel. Nous croyons, dit-il ensuite, et nous adorons un seul Dieu qui nous est décrit comme d'une essence éternelle, infinie et spirituelle, lequel a seul la force de subsister de lui-même. Dans cette seule essence, nous reconnaissons le Père avec son Verbe éternel et son Esprit. Par là, nous n'imaginons point trois Dieux, comme si le Père était quelque chose d'autre que le Verbe, ni trois épithètes qui ne seraient que des désignations diverses de Dieu; mais avec tous les écrivains ecclésiastiques, dans la très-simple essence de Dieu, nous comprenons trois hypostases ou substances (*subsistentiæ*) qui ne sont point confondues. Pour ce qui touche plus particulièrement Christ, nous af-

(1) Je les appelle des *hommes de rien*, et l'un d'eutr'eux se nommait Cortesius, écrit Calvin à Grynaeus (HERM. *Cor. Réf.* IV. 240).

firmons qu'il y a en lui deux natures. Avant qu'il eût revêtu notre chair, il était la Parole éternelle, engendrée du Père avant les siècles, d'une même essence avec le Père, il était Jéhovah, c'est-à-dire ayant toujours eu la force d'être de lui-même et de communiquer cette vie à d'autres. Comme l'Ecriture lui donne tantôt ce qui appartient à Dieu, tantôt ce qui appartient à l'homme, tantôt les deux à la fois, nous affirmons que Christ vrai Dieu et vrai homme est Fils de Dieu même selon son humanité, mais non à cause de son humanité (1).

L'accord sur la défense était complet. La déclaration de Calvin reproduisait parfois textuellement celle de Viret qu'elle développait et appuyait par des témoignages plus nombreux et plus précis. Caroli n'en fut pas satisfait. Il éleva contre elle dix griefs, entr'autres qu'on n'y voyait pas figurer les noms de trinité et de personne, qu'on y attribuait à Jésus-Christ le nom et la signification de Jéhovah. Il renouvela sa demande de la signature des trois symboles. Calvin répliqua sur-le-champ que les noms de trinité et de personne n'avaient pour lui aucune importance en eux-mêmes, qu'il ne les repoussait point (2). Quant au reproche sur le nom de Jéhovah, il tombe en mainte-

(1) *Christum ergo verum Deum et verum hominem, Dei Filium esse asserimus, etiam secundum humanitatem, etsi non ratione humanitatis.* (*Pro Farello*. P. C. 40. ss. P. S. VII. 312. ss. — Ruchat en donne quelques extraits dans *Hist. Réf.* V. 27, 28.)

(2) *Inst. Chrét.* 1536. P. C. 116. P. S. I. 62. — Mégander aux pasteurs de Zurich. *Calv. Epistol.* P. S. X. B. .111)

nant la distinction entre le Père et la Parole (1). Sur la signature des trois symboles, Calvin déclare qu'il ne les rejette point, mais puisque Caroli l'a attaqué et a suspecté sa foi, il ne veut pas être chargé d'une telle injure, il ne veut pas non plus se prêter à cette tyrannie, que quiconque serait réputé hérétique qui ne se conformerait pas aux paroles d'autrui. Des deux adversaires qui prétendaient tous deux à la vraie foi, l'un trompait. Caroli avait cru maintenir son orthodoxie en récitant les symboles de Nicée et d'Athanase; malheureusement, Calvin le démasque et ne se fait faute de l'appeler menteur et chien ; il est vrai qu'on ne saurait y attacher grande importance, c'était la monnaie courante du temps. Quant aux déclarations de Calvin dont nous avons les textes, nous y retrouvons le fond même de la doctrine trinitaire, sous des formes un peu différentes. Caroli lui-même dut le reconnaître en retirant une à une ses accusations. Le débat se concentre sur l'omission des mots trinité et personne et sur le nom de Jéhovah attribué à Christ. Le premier point ne pouvait être sérieusement maintenu. Calvin déclarait s'y ranger, non pas sur l'ordre de Caroli. Le second revenait au reproche de confondre le Père et le Fils. Calvin le repousse par la distinction des deux hypostases.

(1) Herm. *Corr. Réf.* IV. 241. — Christ est Dieu, un, éternel, existant de lui-même, quant à l'essence, mais quant à la personne, au regard du Fils, il n'a pas l'existence de lui-même. (*Pro Farello*. P. C. 60. P. S. VII. 322.)

Caroli, condamné à la déposition, en appela au synode de Berne. Le sénat devant qui eut lieu une nouvelle discussion confirma cette sentence et délivra aux trois accusés, le 7 Juin 1537, un *diploma testimonii* (1) constatant leur justification.

De Soleure, où Caroli se retira d'abord, il adressa, le 16 Juin, au Conseil de Lausanne, une protestation contre les ennemis de la très-sainte et individue trinité, qu'il menace de dénoncer au monde entier (2). Il abandonna sa famille et se retira à Lyon d'où il envoya au pape Paul III son abjuration (3). Plus tard, il rentra en Suisse, prit rendez-vous avec Farel à la Neuveville, simulant le repentir pour le passé ; menacé de poursuites par les Bernois, il se réfugia à Bâle où il excita la commisération de Grynaeus (4), puis à Montbéliard et à Metz. Il mourut, dit-on, misérablement à Rome.

Le synode de Lausanne du 14 Mai qui condamna Caroli, reçut la rétractation d'un anti-trinitaire, en même temps imbu de doctrines anabaptistes. Claude de Savoie tenait le Christ pour un simple homme, l'appelant quelquefois Fils de Dieu, mais niant son éternité. Il niait la trinité en établissant entre les personnes une distinction absolue (5).

(1) *Pro Farello*. P. C. 88. P. S VII. 326.

(2) Herm. *Corr. Réf.* IV. 244.

(3) Id. op. IV. 249.

(4) Calv. *Epistol*. P. S. X. B. 370.

(5) Je ne crois pas que trois personnes soient un seul Dieu, mais je sais que trois personnes sont trois hommes et non un Dieu. (Herm. *Corr. Réf.* III. 173. — Trechsel. *Die protestantisch. antitrin.* v. F. Socin. I. 55.)

Les efforts tentés pour lui faire abandonner ces idées furent inutiles, et sa rétractation de Lausanne fut pour la forme, s'il est vrai qu'en 1550 on le retrouve à Memmingen comme prophète d'une nouvelle économie.

Farel lui-même était soupçonné sur ce point : « Je crains, écrit B. Haller à Büllinger, que Farel ne soit impliqué dans cette erreur. » Ces bruits semblent avoir été mis en circulation par Caroli pour se venger de sa défaite de Genève de 1534 (1). Il les basait sur un livre de Farel, probablement le Sommaire. Si, comme tous les ouvrages de l'époque, le Sommaire de Farel a des lacunes touchant la trinité, il n'en affirme pas moins la divinité du Christ.

L'ardeur que Calvin mit dans cette controverse à dissiper tous les soupçons qu'on avait pu concevoir contre lui, prouve deux choses : l'importance qu'il attachait lui-même à n'être pas trouvé en désaccord avec la vérité généralement reçue, et l'accueil plus ou moins favorable que ces soupçons avaient reçu. Ces accusations ne tardèrent pas à se reproduire ; on ne sait trop si elles proviennent de partisans de Caroli ; en tous cas ce sont les mêmes reproches d'hétérodoxie dirigés contre Calvin et Farel déjà trinitaires par des hommes qui se flattaient de l'être davantage encore. Une lettre du sénat de Berne (13 Août 1537), informe Calvin et Farel que des ministres du

(1) Herm. *Corr. Réf.* III. 173. — Id. op. III. 374.

pays de Gex les accusent de prêcher la non-valeur des mots trinité et personne, d'enseigner ce dogme autrement que l'Ecriture, et leur rappelle leur signature de la confession (1).

La question fut réglée au synode de Berne (22 Septembre), convoqué pour une discussion sur la Sainte-Cène. Calvin y répéta ce qu'il avait déjà écrit dans une justification des pasteurs de Genève à ceux de Zurich (2). Il ne veut contraindre personne à employer ces noms contre sa conscience, pour lui il ne s'y refuse pas, mais il ne veut pas non plus qu'on ait pour ces mots une sorte de superstition *(superstitiose refugiant)*, ni qu'on ne puisse être dit chrétien sans souscrire aux trois symboles. Du reste, Calvin n'hésite pas à se servir de ces mots s'ils peuvent mettre fin à ces débats et exprimer plus clairement la distinction du Père, du Fils, etc (3).

Calvin explique ainsi le nom de Jéhovah : Quant à l'essence, toute distinction entre le Père et le Fils étant réservée, Christ est Dieu unique et éternel, existant de lui-même parce qu'on lui attribue les choses qui sont propres à Dieu, et lorsque les écrivains ecclésiastiques affirment que la Parole est Fils de Dieu, même quant à son essence, ce n'est pas une contradiction parce que cette distinction de per-

(1) Calv. *Epist.* (P. S. X. B. 118.) — Ruchat. V.
(2) 30 Août 1537. Herm. *Corr. Ref.* IV. 282-85.
(3) *De voce Trinitatis.* — Calv. *Confess. de foi.* P. S. IX. 707.

sonnes n'a lieu que lorsqu'il s'agit de la distinction du Père d'avec le Fils (1).

Cette déclaration était signée de Farel, Calvin et Viret, les théologiens strasbourgeois Capiton et Bucer, Myconius et Grynaeus de de Bâle, y ajoutèrent leur approbation.

Ce débat de Caroli ne fut pas jugé partout d'une voix unanime. Les accusations de Caroli avaient trouvé des oreilles attentives, sinon favorables. On en a la preuve dans les lettres justificatives que les Genevois envoient aux Bernois, aux Bâlois, aux Zurichois, afin de bien établir lequel était l'agresseur et de prévenir l'effet que ces calomnies pourraient produire. Calvin leur envoie un exemplaire de sa confession et des déclarations faites au synode de Berne, afin de les mettre à même de juger en connaissance de cause et non point sur de faux rapports (2).

Ce jugement, malgré les réserves commandées par la considération dont jouissait Calvin, ne fut pas toujours favorable. C'est ainsi que sans vouloir défendre Caroli, Myconius blâme Calvin de son obstination à ne point user des mots trinité et personne, et se demande si soulever des querelles pour ces deux mots,

(1) *Quum de Christi divinitate sermo est, quæ Dei propria sunt jura etiam illi deferuntur, quia tum in unius Dei essentiam respicitur, praeterita distinctionis mentione, quæ est inter Patrem et Filium, qua ratione vera dicitur Christum esse Deum unicum et æternum a se ipso existentem. Neque huic sententiæ istud obstat quod vere quoque ab ecclesiasticis scriptoribus est traditum : verbum seu filium Dei a patre esse, etiam secundum suam æternam essentiam. Quin hæc personarum notatio locum habet ubi patris et filii distinctio commemoratur. — De Christo Jehova.* Calv. *Confess. de foi.* P. S. IX. 708. — Ruchat. *Hist. Réf.* V. 45.

(2) Herm. *Corr. Réf.* IV. 239, 282. ss.

c'est bien là de la douceur chrétienne (1). Dans sa réponse, Büllinger exprime un avis tout contraire (2) et le 1er Novembre suivant, il donne un témoignage de satisfaction à Calvin et à Farel qui, par la lettre du 30 Août, avaient fait appel à son jugement (3).

Capiton enfin remercie Farel de la part qu'il a prise à la dispute avec Caroli et de ce qu'il a ainsi contribué à étouffer cette source de querelles (4).

En résumé, quel fut le résultat de cette controverse qui dura neuf mois? Pour Caroli, la perte de sa position et de son honneur. Pour la Réforme, un pas en avant dans le sens des restrictions à la liberté de penser, de grands dangers courus. En effet, l'intrusion de caractères tels que Caroli ne pouvait que dissoudre l'œuvre entreprise, anéantir l'élan, paralyser les forces, tuer le sentiment religieux. Pour Calvin, un adversaire de moins, un motif de plus pour se montrer sévère con-

(1) 9 Juillet 1537. *Lettre à Büllinger.* (HERM. *Corr. réf.* IV. 255). Ce furent peut-être les concessions de Calvin qui engagèrent Myconius à souscrire à ses déclarations.

(2) « Je ne vois, dit-il, dans cette confession rien qui me déplaise, elle me paraît exprimer clairement l'unité de la trinité et la distinction des personnes, elle laisse toute liberté sur l'usage de ces mots dont l'interprétation a fait naître ces discussions. Au reste, en ces matières, il vaut mieux adorer ces mystères et les croire selon que l'Ecriture nous en instruit que de vouloir les pénétrer. Je suis en cela le conseil de saint-Paul qui nous commande d'être modeste et d'éviter les querelles de mots. » (Id. op. IV. 264.)

(3) Id. op. IV. 310.

(4) 9 Août 1537. Id. op. IV 274. — Nous regardons comme apocryphes ces paroles attribuées à Bucer et que Bayle rapporte : « Vous jugez selon que vous aimez ou que vous haïssez, aurait dit Bucer à Calvin, or vous aimez ou vous haïssez selon votre fantaisie. »

tre toute nouveauté qui viendrait à se produire. Calvin avait un tel sentiment d'être dans le vrai, de comprendre l'Ecriture selon la vérité qu'il n'hésitait pas à proclamer fausse toute autre opinion que la sienne, oubliant que celle-ci était une nouveauté dans l'Eglise.

§ 3. *La Trinité selon Calvin dans les éditions postérieures à 1536.*

Mécontent de la première édition de son œuvre qu'il ne regardait que comme une première ébauche, Calvin, à qui Genève avait créé des loisirs en l'exilant de ses murs, songea à les utiliser au bénéfice de la Réforme, en préparant une seconde édition de son livre qui vit le jour à Strasbourg, en 1539 (1), et deux ans plus tard, Calvin en publia une traduction française faite de sa main, probablement plus spécialement destinée aux réformés français. Bien que la disposition des matières soit restée la même, le contenu des chapitres plus judicieusement distribués répond davantage à leur titre. Dans le texte même, l'auteur a introduit de notables améliorations, un ordre plus sévère, une disposition plus logique, des preuves plus abondantes. Calvin ne cessa d'apporter tous ses soins à ce côté matériel

(1) Cette édition a pour titre : « *Institutio religionis christianæ nunc suo demum titulo respondens.* »

de son œuvre dans les éditions successives; toujours il veut la mettre au niveau des besoins du temps ; aussi un examen attentif peut y faire découvrir des traces intéressantes des préoccupations sous l'empire desquelles il écrivait. C'est ce que nous allons examiner rapidement.

La trinité est ici exposée au chapitre IV (*Symboli explicatio*) d'une manière en général beaucoup plus étendue que précédemment. Après avoir rappelé la thèse principale de l'unité essentielle de Dieu, Calvin ramène immédiatement les témoignages bibliques nombreux sur lesquels il s'appuie; ici encore, le principal est comme dans 1536, le passage de saint-Paul sur le baptême (Eph. IV. 5). Il en ajoute d'autres et invoque tout spécialement les miracles dont il ressort pour lui que c'est une impiété sacrilége de faire de Christ une créature (1). De même, par les miracles qu'opèrent les apôtres, on peut prouver que l'esprit qui les anime est un esprit divin. 1536, tout en faisant du baptême l'argument principal, le développe beaucoup moins que 1539. Il semble que Calvin y ait vu d'abord une superfluité,mais après les débats de Lausanne, et quoique Calvin «pense que l'Ecriture si souvent prononce qu'il y a ung seul Dieu, qu'il n'est jà besoin d'en faire longue probation, » il développe tout au long ses preuves et en tire l'unité d'essence. — L'Ecriture, selon Calvin,

(1) *Inst. Chrét.* 1539. P. C. 116. P. S. II. 486.

affirme également la distinction, et non la division, du Père, du Fils et l'Esprit, cette distinction qui est antérieure à l'incarnation (1). Il ajoute qu'en cette matière difficile, il faut apporter le scrupule et la modération que la grandeur du mystère nous commande.

Comment concilier l'unité d'essence avec la distinction des personnes ? Dans chaque hypostase, il faut entendre toute la nature divine avec la propriété qui lui est propre (2). On remarquera ici cette couleur augustinienne prononcée. Nous en trouvons le témoignage non pas seulement dans les passages où Calvin marque expressément la création du monde par la trinité, mais surtout dans ce fait que laissant de côté le terme de personne, Calvin insiste sur la notion de propriété qui distingue les personnes divines. Cette couleur s'accuse encore davantage dans l'édition de 1543 qui ajoute l'explication d'Augustin : Christ est dit Dieu à l'égard de lui et Fils à l'égard du Père, et quand nous parlons du Fils sans comparaison avec le Père, nous disons justement qu'il a son être de lui-même, qu'il est principe

(1) Voir Jean. XVII. 5. — *Si æterna fuit ejus gloria, ipse quoque semper fuit. Adde quod inter ejus et Patris personam manifesta hic distinctio statuitur, unde colligimus non modo æternum esse Deum, sed æternum quoque Dei sermonem ex Patre ante secula genitum.* — CALVIN. *Comment. in Ev. Johann.* (Ed. Tholuck.) 315.

(2) Le catéchisme ajoute : « En une seule essence divine, nous avons à considérer le Père comme le commencement et origine, ou la cause première de toutes choses ; puis après son Fils qui est la sagesse éternelle, et le Saint-Esprit qui est sa vertu et puissance, laquelle est répandue sur toutes créatures et néanmoins réside toujours en luy. » — CALVIN. *Catéch.* P. C. 4. P. S. VI. 13.

unique, tandis qu'avec le Père, celui-ci est principe du Fils (1).

Mais ici la doctrine pouvait recevoir plus d'une objection. D'abord manque de netteté (2): Ne distinguer dans la divinité que des hypostases douées de propriétés particulières, c'est pour ainsi dire distinguer entr'elles les faces diverses de la divinité, et non point constituer des personnalités distinctes, ce qui serait contraire à la doctrine reçue qui veut voir dans la divinité, non pas trois noms, mais trois personnes, et c'est alors du sabellianisme, ou bien ces propriétés sont personnelles, constituent essentiellement la personnalité, elles sont alors divines, et nous avons trois Dieux, sans voir ce qui les unit. Calvin n'accepte pas ce reproche et c'est pour éviter le soupçon de trithéisme qu'il rappelle les expressions *ousia* et *upostaseis*, ou sous-existences (3). Il remarque ensuite que tous n'ont pas été d'accord pour accepter ces mots, qu'on les accuse d'arbitraire. « Est-ce donc un grand dommage, s'écrie Calvin, pourvu que l'on conserve la simplicité et la modération de l'Evangile. Il vaut mieux tourner ces colères contre les calomniateurs de la vérité qui l'élu-

(1) *Inst. Chrét.* 1543. P. C. 127. P. S. II. 490.

(2) Un exemple remarquable de cette indécision : Mélanchthon, dans ses *Loci* (éd. 1541) dit : « Dieu est une *substance* spirituelle, » ici, évidemment, substance est pris pour essence, et remplace *ousia*. — Dans le même ouvrage, (éd. 1546), il définit le mot *persona* : *substantia individua, intelligens et incommunicabilis*.

(3) L'édition française 1541 (P. C. 230) ajoute : « Les Latins ont dit une essence et trois personnes, entendant par ce dernier vocable une correspondance, » c'est-à-dire une simple relation.

dent(1).» Sans doute Caroli comptait parmi ces calomniateurs de la vérité.

Pour ce qui concerne la nature du Christ, l'époque que nous considérons n'a point apporté de changements essentiels dans la doctrine. Il fallait que Christ fût vrai Dieu pour que son œuvre fût efficace, il fallait qu'il fût vrai homme pour que sa révélation nous fût clairement manifestée. Donc Christ unique a en lui deux natures unies et non confondues (2).

Calvin ne dit rien de la nature de l'Esprit-Saint, s'en référant sans doute à l'édition précédente, de 1536. Il se borne à signaler son rôle de véhicule de la grâce.

Par les additions faites à l'Institution comme par le silence gardé sur certains points, on peut reconnaître divers indices qui dénotent un souvenir des disputes passées. Ce point s'éclaircira encore par la comparaison de l'œuvre de Calvin avec les documents qui nous restent de la controverse avec Caroli. Si nous rapprochons la confession du 14 Mai de l'Institution de 1539, nous y trouvons des rapports si intimes que certaines parties vont jusqu'à l'identité, outre une disposition des matières semblable, ce qui n'a rien d'étonnant dans ce sujet, l'unité essentielle de Dieu, l'idèntité et la distinction des personnes, la double nature du Christ sont parfois exprimées dans les mêmes termes : on croirait avoir dans la Confession

(1) *Inst. chrét.* 1539. P. C. 120. P. S. II, 492.
(2) *Id.* op. 1539. P. C. 131. P. S. II, 522.

de Lausanne un extrait du chapitre de l'Institution, ou dans celui-ci une recension étendue de la confession. Toutefois, la confession de Lausanne diffère de l'Institution sur la qualification de Jéhovah qui n'est pas reproduite. Calvin avait dû faire de nouvelles réflexions et sans aucun doute, après une première atténuation du principe posé à Lausanne s'il avait cru devoir s'en tenir là, il n'aurait pas manqué d'en dire quelque chose. En effet, à envisager la chose en elle-même, on ne peut nier qu'appeler Christ Jéhovah, lui donner l'aseité absolue (que devient alors la génération du Fils par le Père), c'est, ou bien le confondre avec Dieu, ou bien faire du Fils un rival du Père, faire deux Dieux. Calvin se défend de cette dernière hypothèse (1); reste la première, empreinte d'une couleur sabellienne.

Au reste, la controverse de Lausanne n'était pas la seule raison pour Calvin de pencher vers la restriction. Génie plus organisateur que créateur, il avait voué son activité à réformer la cité genevoise, ses mœurs, sa vie entière. Au premier abord, il avait rencontré des résistances victorieuses. Expulsé de Genève, en 1538, il laisse le temps faire son œuvre, ne doutant pas que tôt ou tard, les principes licencieux qui avaient causé son exil ne finissent par demander son retour comme garantie

(1) *Satis enim constat non alio spectare (in nomine Jehovah), illam distinctionem quam ad incarnationis mysterium cujus specialis est ratio a trinitatis discretione (dissectatione).—De voce Jehovah.* Calv. *Conf. fid.* P. S. IX. 708.

contre leurs propres excès. Calvin, en effet, rentrait à Genève le 13 Septembre 1541. Il tirait de ce rappel une force morale considérable. Il se sentait capable de prendre une position plus franche, plus déterminée vis-à-vis des Libertins. Les attaquant sur leur propre terrain, le terrain politique, il faisait élaborer sous ses directions de nouvelles constitutions civiles et ecclésiastiques. Ces lois furent bientôt généralement respectées, grâce à la fermeté avec laquelle Calvin les fit exécuter.

Calvin ne voyait pas seulement dans les Libertins des ennemis politiques, il leur prêtait, à tort ou à droit, nous ne savons trop, des opinions religieuses en opposition avec les siennes. C'était une sorte de panthéisme grossier, de religion naturelle et populaire, de Dieu des bonnes gens (1). C'est contre ces tendances négatives, destructives, de l'œuvre de la Réforme, dissolvant des opinions religieuses et des volontés fortes, que Calvin voulait entrer en lutte et s'armer pour les vaincre et faire triompher ce qu'il estimait la vérité et l'Evangile. Dans ce combat, qui eut des péripéties contraires, qui fut marqué par des épisodes tragiques, et qui dura plus de dix ans, Calvin était soutenu par l'esprit général de la Réforme, dans la position qu'elle avait adoptée vis-à-vis des principes de l'en-

(1) « Ils tiennent, dit Calvin, qu'il n'y a qu'un seul esprit de Dieu qui soit et qui vive en toutes créatures.... Les Libertins sont revenus à cette ancienne imagination des païens qu'il n'y a qu'un seul esprit qui soit partout. » — CALVIN. *Opuscules, Traité contre les Libertins*. C. XI.

tière liberté. C'est ce point qui fera l'objet du paragraphe suivant.

§ 4. *De la Réforme calviniste et du principe philosophique du libre examen.*

Le XVI[e] siècle ne fut pas marqué seulement par la Réforme religieuse, mais aussi, quoique à un moindre degré, par un mouvement philosophique. Durant tout le XV[e] siècle, une lente réaction s'était opérée contre la méthode scolastique, qui faisait de la philosophie un simple procédé didactique à l'usage de la théologie. Sous l'impulsion de la Renaissance, des esprits plus indépendants s'étaient élevés, les uns dans l'Eglise romaine, les autres en opposition ouverte avec elle, tous faisant de la critique pour elle-même, et se complaisant à cet art nouveau, si propre à piquer la curiosité. Ces penseurs tenaient à la liberté de recherche, à la liberté d'allure. La Réforme survint ; s'allierait-elle avec eux, ou, suivant la tradition ecclésiastique, décréterait-elle une foi obligatoire pour tous les fidèles ? Elle ne se décida franchement ni pour l'un ni pour l'autre système. Pour bien comprendre cette position, il faut se reporter à trois siècles et demi en arrière et se demander quelles voies suivirent les réformateurs eux-mêmes. Elles furent diverses. Tandis que Luther, révolté par

le spectacle que lui offrait l'Eglise et par les contradictions entre l'enseignement ecclésiastique et celui de l'Ecriture, préférait rompre avec l'Eglise plutôt que de pactiser avec l'erreur, Mélanchthon était amené à changer de sentiments par une interprétation plus judicieuse et plus savante de l'Ecriture. La conscience et le devoir chez Luther, les lumières de la science aidées d'un sens droit chez Mélanchthon, conduisirent au même résultat. Plus près de nous, Farel, frappé des désordres de l'Eglise, de son infidélité au texte sacré et à ses enseignements, se dévoue corps et âme à l'œuvre d'arracher à cette erreur dangereuse le plus grand nombre d'âmes possible, en leur signalant leurs illusions et à quel point on les trompe ; Calvin se prépare par une longue et patiente étude, sa conversion n'est pas un coup de tête ou une résolution subite, mais le fruit d'une longue réflexion mûrie par une méthode sévère. Là encore, si les chemins sont divers, le point d'arrivée est identique (1).

De tels hommes pouvaient-ils donc interdire aux autres les voies qu'ils avaient eux-mêmes parcourues ? Les résultats auxquels ils se félicitaient d'être arrivés ne leur faisaient-ils pas un devoir d'engager les chrétiens à les suivre ? D'autre part, les libres-penseurs (dans le sens étymologique du mot), n'étaient encore que

(1) On ne saurait en effet considérer comme une divergence ce fait que Calvin est sans doute plus précis, plus correct, plus nu que Farel dont l'ardeur ne mesurait pas toujours la justesse ou la portée de l'expression.

des individualités isolées, et la liberté absolue de recherche, autant qu'elle peut exister, était une idée complètement nouvelle. La plupart s'en défiaient, la masse n'aurait su s'en servir. Qu'y a-t-il d'étonnant si les réformateurs, obéissant au courant de leur siècle ou même à un sentiment légitime de prudence, cherchèrent à régler ce torrent nouvellement formé et dont l'impétuosité aurait pu nuire à l'œuvre si délicate d'une réforme morale ou la compromettre singulièrement.

Ce besoin d'unité inhérent à l'esprit de l'homme se faisait jour chez Calvin aussi, lorsqu'il écrivait aux pasteurs de Berne : « Vous voyez combien, par la malice de quelques-uns, l'Eglise a été misérablement déchirée par ces discordes et ces luttes » (1).

Le point de vue purement moral auquel les réformateurs s'étaient placés pour agir, leur faisait un devoir de ne point toucher à ce qui était le fondement non-seulement de l'Eglise, mais du christianisme lui-même. Et dans les idées du temps, ce fondement inébranlable comprenait la trinité : détruire ou ébranler ces dogmes c'était faire l'œuvre d'un impie ou d'un blasphémateur. On aperçoit très-clairement cette préoccupation dans la vivacité avec laquelle Calvin repoussa les attaques de Caroli et dans les soins qu'il mit à calmer les susceptibilités des pasteurs de Berne. Ces diverses considérations nous semblent expli-

(1) 20 Février 1537. Herm. *Corr. Réf.* IV. 183.

quer suffisamment comment les réformateurs, après avoir nettement posé le principe de l'autorité de la Bible seule, principe dont ils ne s'écartèrent jamais, crurent devoir l'entourer de certaines garanties, parer les dangers éventuels et se préserver des écarts auxquels son application pourrait donner lieu. C'est cette évolution qu'il nous reste à montrer dans les faits.

Les documents de 1536 sont plutôt une protestation contre les abus de l'Eglise, ils ont par conséquent un caractère essentiellement négatif. Le premier article de la confession genevoise de 1536 est intitulé « de la Parolle de Dieu. » « Nous protestons, dit-elle, que pour la règle de nostre foy et religion, nous voullons suivre la seule Escripture sans y mesler aucune chose qui ayt esté controuvée du sens des hommes sans la Parolle de Dieu, et ne prétendons pour notre gouvernement spirituel recevoir doctrine que celle qui nous est enseignée par icelle parolle, sans y adjouster ne diminuer, ainsi que nostre Seigneur le commande » (1).

Dans l'Institution chrétienne, la notion d'Eglise invisible est posée comme la seule vraie, et quant aux conciles, l'auteur se plaît à relever les contradictions dans leurs décisions, les intrigues de leurs délibérations ; dans celui de Nicée, en particulier, il n'oublie pas de mentionner qu'en ce moment périlleux pour la foi,

(1) Calvin. *Conf. fid.* P. S. IX. 693.

les évêques, par leurs dissensions intestines, tournèrent d'abord contre eux-mêmes les armes préparées contre Arius (1).

Des éditions subséquentes de l'œuvre de Calvin, 1543, plus étendu sur ce point que 1539, présente de la manière la plus nette la pensée du réformateur.

La suprématie de l'Ecriture est toujours maintenue, elle doit être la norme, la source de la foi et des confessions destinées à l'exprimer (2). C'est de son autorité que dépend l'autorité de toute église, de toute interprétation, et cette autorité est d'autant plus grande que la fidélité à l'Ecriture est plus scrupuleusement gardée (3). Calvin admet une autorité ecclésiastique représentée par l'Eglise, mais sa puissance n'est point infinie, elle est subordonnée à la parole du Seigneur et comme incluse dans celle-ci (4). Aussi Calvin repousse-t-il ces constitutions ecclésiastiques « qui se font à cette fin de lyer nos âmes devant Dieu et induire une obligation. » L'Eglise, pour Calvin, n'est donc qu'un moyen de conduire, d'éclairer le chrétien, et non point un obstacle qui s'interpose entre Dieu et lui. C'est dans ces limites qu'il lui reconnaît le droit de trans-

(1) *Instr. chrét.* 1536. P. C. 419. P. S. I, 418.

(2) *Confessio religionis, non ex variis hominum placitis consarcinata, sed ad rectam scripturæ normam diligenter exacta sit.... puris scripturæ fontibus petitam esse oportet.—Pro Farello.* P. C. 39. P. S. VII. 312.

(3) *Instr. Chrét.* 1541. P. C. 721.

(4) *Non est Ecclesiæ potestas infinita, sed subjecta verbo Domini et in eo quasi inclusa. — Inst. chrét.* 1543. P. C. 210. P. S. II. 630.

mettre et d'interpréter les dogmes (1). Dans la même mesure, Calvin admet comme organe de l'Eglise l'autorité des conciles chez lesquels, et spécialement chez les anciens, il aperçoit une « vraye affection de piété et une grande lumière de doctrine, de prudence et d'esprit. » Il se hâte d'ajouter que trop souvent « pour conclure selon la pluralité, la plus grande partie a emporté la meilleure. » Si tous les conciles et tous les décrets conciliaires ne sont pas condamnables, leur accord avec l'Ecriture donne la mesure de crédibilité que tout chrétien doit leur accorder (2), et cet examen est le devoir de chacun. Calvin respecte les anciens conciles et il désire que tous professent le même sentiment pour ceux de Nicée, de Constantinople, I d'Ephèse, de Chalcédoine, qui furent tenus pour repousser des erreurs, et qui sont *sacro-saints* pour tout ce qui tient aux dogmes de la foi (3). Calvin avoue cependant qu'au concile de Nicée (325), les expressions qui furent adoptées ne sont point dans l'Ecriture ; mais que firent les Pères de Nicée, sinon en extraire le sens naturel (4).

Il est regrettable que Calvin ne nous ait

(1) *Auctoritatem dogmatum tradendorum et eorum explicationem.* — *Instr. chrét.* 1543. P. C. 209. P. S. II, 628.

(2) Capiton (lettre à Farel, 23 Août 1535) exprime la même opinion à propos des Pères : *Nec offendat Patrum defensio, si moderata, et quatenus agunt ex verbo Domini.* — HERM. *Corr. Réf.* III. 338.

(3) *Inst. chrét.* 1543. P. C. 219. P. S. II, 643.

(4) *Nativum sensum.* — *Inst. chrét.* 1543. P. C. 216. P. S. II, 631.

point suffisamment éclairés sur la manière dont il entendait ce sens naturel, quelles règles il fallait suivre ponr le reconnaître, en un mot, nous donner sa méthode herméneutique. C'était là en effet le nœud de la question. A défaut de lumières directes, disons quelques mots des sources où Calvin puisait ses preuves. En premier lieu, la Bible. Nous avons vu déjà la place et l'importance que Calvin lui accorde, cette importance il l'a prouvée par les volumineux travaux dans lesquels il l'a commentée. Comme exégète, Calvin a sa place marquée parmi les fondateurs de la critique actuelle. Il ne craignait pas de laisser les routes tracées, pour se faire son chemin à lui ; il était habile à développer une thèse ; s'il n'analysait pas toujours d'une manière aussi exacte que nous l'eussions désiré, s'il usait trop de subtilité, s'il manquait quelquefois de profondeur, il faut admirer l'enchaînement logique des pensées, la rigueur dialectique, cette prudence qui évite bien des écarts d'imagination, cette ardeur à poursuivre une idée jusque dans ses dernières conséquences, tout cela montre la rectitude de la pensée et la solidité du jugement.

La part de la dialectique que nous venons de relever, nous donne une idée du rôle de la raison dans le jeu de sa pensée. Elle n'y trônait point en reine absolue, mais il en avait fait un instrument propre à servir ses desseins.

Il fait rarement un appel direct à l'intelligence, mais il s'en sert constamment. La raison n'est point la norme de sa foi, mais elle en est le flambeau.

Chose remarquable, Calvin, à quelques endroits, s'adresse à l'expérience religieuse (1). Ce mot qui semble né avec le XIX[e] siècle, se trouve au berceau de la Réforme pour y poser la vraie méthode.

En résumé, Calvin fait davantage appel à l'Ecriture interprétée par le témoignage de l'expérience religieuse et selon les lois de la raison. Pour Calvin, la raison critique est plutôt une méthode qu'une source, et l'expérience une source qu'une méthode (2). Il est clair que sous le nom d'expérience, Calvin comprenait non-seulement les faits, l'expérience proprement dite, mais encore la conscience, le sentiment religieux, l'intuition des vérités divines. Cette méthode tout interne et subjective ne peut évidemment jamais avoir le caractère d'absolu de la méthode d'autorité. C'est pourquoi l'expérience au XVI[e] siècle ne pouvait conduire Calvin aux mêmes résultats que nous. Son esprit autrement formé, inspiré dans d'autres circonstances, ne pouvait voir les choses comme nous.

(1) *Longe enim a creaturis alienum est quod illi scripturæ tribuunt et* NOS IPSI CERTA PIETATIS EXPERIENTIA DISCIMUR. — *Pro Farello (Conf. de Lausanne)*. P. C. 41. P. S. VII. 313. — C'est quelque chose d'analogue qu'exprime Mélanchthon dans ces mots : « *Donum interpretationis est lumen quod accendit spiritus sanctus in horum mentibus qui adsentiuntur Evangelio... Interpretationem esse donum piorum, nec esse alligatam potestati, aut majori parti.* » — *Loci comm.* 1545. p. 232.

(2) Elle est aujourd'hui l'une et l'autre.

Nous élevant maintenant plus haut, posons-nous cette question : la Réforme pouvait-elle, devait-elle entraver toute recherche spéculative sur les dogmes chrétiens ? La notion de philosophie, en tant que science distincte de la théologie, n'était point assez dégagée au temps de Calvin, de là une double conséquence : Si un philosophe, c'est-à-dire un partisan de la libre-pensée arrivait à des conclusions chrétiennes, il était tenu pour chrétien, et la Réforme, pas plus que l'Eglise catholique, ne s'enquérait de ses autres qualités ; si, au contraire, il aboutissait à des idées anti-chrétiennes, cette opposition même accentuait le danger de la méthode philosophique et tendait à la représenter comme inconciliable avec la religion chrétienne. C'était là une erreur évidente, puisqu'une seule face de la question était mise en lumière, mais il n'en résultait pas moins une tendance de plus en plus prononcée vers l'hostilité de la philosophie et de la religion. Pour Calvin, philosophe, panthéiste et athée sont des mots à peu près synonymes. En principe, la Réforme pouvait et devait permettre ces recherches ; en pratique, elle tendit à les restreindre et à les entraver tout-à-fait. Le dogme de la trinité, par exemple, il n'est aucun des hommes du XVI[e] siècle qui ne l'ait cru plus ou moins enseigné dans l'Ecriture, s'en déclarer l'adversaire comme le fit Servet, émettre des doutes comme plusieurs Italiens, c'était faire la guerre à l'Ecri-

ture même. De là, la rigueur avec laquelle ces innovations furent repoussées. C'est à partir de ce moment, en effet, que, fort de sa position, Calvin quitte le terrain de la discussion pour attaquer de son propre mouvement des erreurs dangereuses.

CHAPITRE II.

MICHEL SERVET (1553)

§ I. *Relations de Servet avec la Réforme.*

A ce nom trop connu, il est bien difficile de ne pas sentir dans son esprit d'abord une impression de tristesse que les uns cherchent en vain à effacer en tentant des explications ou des justifications, que les autres changent en colère de parti pris, par la haine qu'ils professent pour Calvin qu'ils font l'auteur de ce supplice. Cette tristesse, nous l'éprouvons à la vue de cette tache sur la Réforme ; cette haine, nous ne la sentons pas ; aussi bien reconnaissons-nous trop la grandeur de Calvin pour que l'ombre du bûcher de Servet parvienne à l'obscurcir complètement, et que les critiques amères viennent de protestants qui renient leurs principes, ou de catholiques trop zélés dans l'attaque, nous n'y répondrons qu'en renvoyant les premiers aux libertés politiques, à l'affranchissement religieux que

Calvin leur a donnés et dont ils se font gloire aujourd'hui ; et les seconds à l'histoire de leur propre église qui devrait leur commander une certaine modestie en matière de justice ecclésiastique.

Nous ne tenterons pas davantage un plaidoyer en faveur de Calvin, la tâche exige une plus profonde connaissance du sujet et un avocat plus habile ; en simple historien, nous raconterons les faits, et comme dans ce chapitre nous abordons un sujet souvent traité déjà, nous nous faisons un devoir d'être plus bref, nous en tenant à ce qui nous intéresse : la doctrine de Servet, ses controverses avec Calvin.

Michel Servet était né vers 1509 à Villanova en Aragon. Son père l'envoya à Toulouse pour y étudier le droit (1528). C'est là, paraît-il, qu'il connut pour la première fois les hérésies luthériennes ; il en conçut un vif désir de lire la Bible. Cette lecture ne fit que fortifier son penchant vers les nouvelles idées. Un voyage en Italie (1530) mit en lumière une autre face de son esprit : son goût pour les spéculations.

C'est à partir de ce moment qu'on peut remarquer chez lui le caractère distinctif de sa théologie. Elle est un mélange, une tentative de fusion de la philosophie et de la théologie chrétienne. Servet, c'est là son originalité, tente de concilier ces deux domaines de l'esprit humain.

La même année, il se rendit à Bâle auprès

des réformateurs afin de coopérer avec eux à l'œuvre à laquelle il se voulait consacrer. Mais Œcolampade ne tarda pas à s'apercevoir avec inquiétude que les idées de Servet sur la réformation de l'Eglise différaient essentiellement des siennes, que lui, Servet, voulait réformer le christianisme et s'attaquait à la trinité. Probablement la faveur qui avait marqué son arrivée se refroidit, car Servet se plaint de dureté à son égard. — Œcolampade, dans une lettre (1), répond que le droit de se plaindre était plutôt de son côté. Son adversaire conservait les mots en usage dont il détournait le sens. C'est ainsi qu'il niait la consubstantialité des personnes, les deux natures en Christ et soutenait l'éternité du monde.

Servet, ainsi rebuté des réformés, cherche à apaiser leur ressentiment. Il prie Œcolampade de ne point mettre d'obstacle à la publication de son livre, et d'épargner sa réputation (2).

Ce fut avant le 10 Juin 1531, que parut à Haguenau le *De Trinitatis erroribus libri VII*. Le premier sentiment des réformés à la lecture de cet ouvrage fut la stupéfaction et ensuite une vive colère contre ce cerveau insensé, ce vaurien (*nebulo*) qui répandait ainsi les blas-

(1) Vraisemblablement de la fin de 1530. CALVIN. *Defensio orthodoxæ fidei de sacra trinitate contra prodigiosos errores M. Serveti Hispani*. — Les éditeurs de Calvin ont annexé à ce traité les documents des deux procès de Servet, ses lettres à Calvin, et des lettres relatives à son séjour à Bâle. — P. S. VIII. 857.

(2) Id. op. P. S. VIII. 861.

phèmes les plus téméraires (1), et qui montrait un visible penchant vers l'anabaptisme. Plusieurs lettres d'Œcolampade et de Grynaeus à Bucer constatent cette impression. Bucer impose à Servet qui lui demandait de s'établir à Strasbourg la condition de ne troubler ou de ne séduire personne (2).

L'impression au dehors, plus lente, fut aussi vive, surtout en Allemagne où le livre se répandit malgré l'interdiction de Charles-Quint. On l'y appelle un autre Schwenkfeld (3). Zwingli, si tolérant d'ordinaire, n'est pas moins énergique dans sa répréhension des erreurs de cet Espagnol méchant et enragé (*improbus et ferox*) (4). Mélanchthon, dans ses *Loci*, relève également l'erreur dangereuse de ce fanatique Servet.

Très vraisemblablement, Servet avait conservé quelques relations avec l'Italie par l'intermédiaire desquelles il fit répandre son livre dans cette contrée. Le même Mélanchthon, dans une longue lettre adressée au sénat de Venise (5) (1539), met en garde ses lecteurs contre de telles erreurs. Servet répondit à ce

(1) Cette accusation de témérité se justifiait assez par la jeunesse de Servet ; il avait alors vingt-deux ans. — Le reproche d'anabaptisme, au moins en matière civile, était une exagération.

(2) Id. op. P. S. VIII. 868. *Mihi alio qui si neminem turbes hic, aut seducas, molestum adeo non est tandiu te hic manere.*

(3) Calvin. *Epist.* P. S. X. B. 290.

(4) *Contra Errores Serveti.* P. S. VIII. 744.

(5) Bretschneider. *Corp. Reform.* III. *Epistol. Mél.—Intellexi autem istic circumferri Serveti libellum qui renovavit errorem Samosateni initio Ecclesiæ damnatum.*

concert de malédictions en publiant l'année suivante un ouvrage conçu dans le même sens et où il tend à se poser comme indépendant entre l'Eglise catholique et la Réforme : *Dialogorum de Trinitate libri II.* Repoussé à Bâle et à Strasbourg, vers 1533, il s'en fut à Paris faire des études scientifiques, de médecine en particulier ; il ne laissait pas que de traiter de matières théologiques. C'est par ce moyen qu'en 1534, il connut Calvin, prit rendez-vous avec lui, rue Saint-Antoine, pour une discussion à laquelle il ne vint point. Après avoir erré en divers lieux, avoir été condamné par le Parlement de Paris en 1537, il s'établit à Lyon l'année suivante, et deux ans après à Vienne, en qualité de médecin de l'archevêque de cette ville. C'est de Vienne que Servet entretint un commerce épistolaire avec Calvin durant quatre ou cinq ans et dont les suites lui furent si funestes. Servet posait à Calvin trois questions (1) : Si l'homme Jésus-Christ est Fils de Dieu, sur la régénération, sur le baptême. Il priait Calvin d'abandonner enfin « *illud trium rerum monstrum tantum et tam impossibile* » qui n'est point prouvé par les Ecritures bien comprises. Il enseigne aussi que Dieu a toujours été Père

(1) Trente lettres de Servet à Calvin ont été publiées. Il en existe une trente-unième (autogr. de Servet. Mnss. Bib. Pub. Cod. 113.) que, pour diverses raisons, nous plaçons entre la deuxième et la troisième de la collection. Le post-scriptum, où Servet demande à Calvin de lui renvoyer ses écrits, peut s'appliquer à la première ébauche manuscrite du *Christianismi Restitutio*.

parce qu'il s'est engendré une hypostase de toute éternité. Il accuse Calvin de faire trois fils (1). « Pour moi, dit Servet, je dis que Jésus-Christ selon sa nature humaine et selon sa nature divine est fils. On est fils de son père et de sa mère, mais ce que l'on tient de l'un des parents n'est pas fils (2). » Il s'ensuivait que Christ ne pouvait être appelé fils qu'à partir de son incarnation.

C'est ce que Calvin lui répond aussitôt, et d'autre part, la Parole n'a pas commencé au moment où Dieu voulut créer le monde, car Dieu aurait changé ; mais Christ a toujours été la Parole engendrée du Père. Il n'y a point deux Fils, malgré les deux natures (3).

Servet persistait à admettre une distinction fondamentale entre le Fils et la Parole (*filius et sermo*). La Parole a été émise (*prolatio*). Le Fils a été substantiellement, c'est-à-dire matériellement engendré. Là est la distinction. Quant à l'éternité du Fils, Servet l'explique par la sagesse éternellement conçue et formée en Dieu ; mais ce n'était là qu'une figuration du Fils, de Christ. La réalité est dans son

(1) « Tu vois comment tu te coupes la gorge, et tu nous fais trois fils : la nature humaine, selon toi, est fils, la nature divine est fils, le Christ en son entier est fils. » (*Contra errores*. P. C. 42. P. S. VIII. 484. *Opuscules*. 1341.

(2) *Ratione deitatis Christus est Dei filius et deitas non est filius*. (2e lettre. P. Se. 280. P. S. VIII, 652). — Les lettres P. Se. indiquent la page dans les ouvrages de Servet du XVIe siècle ou de l'édition de Nuremberg, 1791.

(3) *Contra errores*. P. C. 44. P. S. VIII. 487. *Opuscules*. 1342.

corps (1). Au reste, admettre la trinité, selon Servet, c'est admettre des changements et des variations en Dieu (7me lettre), et ce dogme ne se trouve point dans l'Ecriture (3me lettre).

Cette polémique, qui roule sur les sujets les plus divers, revêt quelquefois sous la plume de Servet un ton doctoral, une prétention à la supériorité intellectuelle, une autorité et un droit de morigéner Calvin qui durent blesser singulièrement son caractère facilement susceptible et irritable (2). C'est avec un certain dépit de voir ses raisons sans cesse repoussées ou ridiculisées que Calvin écrit le 13 Février 1546 à Jean Frellon. « Pour ce que Servet d'un esperit tant superbe, m'avait écrit, je luy ai bien voulu rabattre un petit de son orgueil, parlant à luy plus durement que ma coutume ne porte, mais je ne l'ay pu faire autrement, car je vous assure qu'il n'y a leçon qui luy soit plus nécessaire que d'apprendre humilité... S'il poursuit d'un tel style comme il a fait maintenant, vous perdrez temps à me plus solliciter à travailler envers luy (3). » Servet avait envoyé à son adversaire un exemplaire manuscrit de l'ouvrage qui parut plus tard re-

(1) *Erat in Deo æternaliter mente concepta formata et expressa sapientia figuratio Christi. Et in ea ipsa Christi figura relucebant res omnes quae futuræ erant in ipso.* — Nous retrouverons cette idée dans le § suivant (1re lettre P. Se. 578. P. S. VIII. 650.)

(2) En voici quelques exemples : « Je t'ai souvent averti de ne point croire à cette énormité de la trinité. » — Ailleurs : « Tu appelles grossière mon hérésie. Eh bien ! c'est cette grossièreté qu'embrassèrent jadis des disciples illettrés et de vrais chrétiens, quoique des savants et des philosophes s'en rient. D'autres ont plus d'épaisseur (*crassities*) et moins d'intelligence. » (4e lettre.)

(3) J. Bonnet. *Lettres de Calvin.* I. 140.

manié sous le nom de *Christianismi Restitutio* (1553). Calvin, dans une lettre à Viret, annonce cet envoi et y ajoute ces mots tant exploités depuis : « Il m'offre de venir ici, si cela me plaît, mais je ne veux pas y engager ma parole, car s'il venait, je ne souffrirais pas, pour peu que mon autorité eût de valeur, qu'il s'en fût vivant » (1).

Cette brusque rupture déplut aussi à Servet ; il chercha à renouer ces relations par divers intermédiaires, notamment, par le ministre Abel Popin à qui il écrivait : « Au lieu d'un seul Dieu, vous avez un Cerbère à trois têtes, au lieu de la vraie foi un songe funeste (2). Toutes ces expressions devaient lui être plus tard portées en compte.

C'est ainsi que cette polémique où chacune des deux parties ne voulait rien céder de son opinion, au lieu de rapprocher les adversaires, ne fit que les aigrir et les séparer davantage, animer ces rancunes qui devaient être si funestes à la vie de l'un, à la renommée de l'autre. L'orgueil de Calvin ne souffrait pas de contradiction ni de leçon de personne, encore moins de Servet, homme rebuté de tous, réputé hérétique par tous les esprits influents de l'époque. Calvin en trace le portrait le moins flatteur. « C'était un homme d'un esprit

(1) BILLIET. *Notice sur le procès de Servet*, dans *Mémoires de la Société d'Hist. et d'Arch.* 1844.— P. 8.

(2) BUCHAT. *Hist. Réf.* VI. 31. — HERZOG. *Realenc.* XIV. 290, et dans P. HENRY, *das Leben Calvins*, III, le *fac simile* de cette lettre.

frétillant selon le caractère de sa nation, et estait outre cela ravi et transporté d'une folle ambition (1). » Ces traits sont justes, quoique grossis. C'étaient deux caractères également orgueilleux, également opiniâtres, qui vont bientôt se trouver aux prises, et la lutte, reprenant plus vive que jamais, ne pourra se terminer que par la défaite de l'un d'eux.

§ 2. *Doctrine de Servet.*

Le *Christianismi Restitutio* qui parut à Vienne au commencement de 1553, clôt la série des ouvrages de Servet et permet de nous faire une idée plus complète de sa doctrine qui devait rétablir le christianisme sur des bases que Servet estimait plus conformes à l'Ecriture. Seulement il lisait l'Ecriture avec un esprit tout pénétré des doctrines philosophiques de l'Orient, de Philon, de la cabbale, de la mystique la plus abstruse. De là ses tentatives d'explications qui ne font souvent qu'obscurcir sa pensée ; de là des contradictions dont il a lui-même le sentiment et auxquelles il cherche à échapper de la manière la plus étrange ; de là enfin cette tendance panthéiste fortement accusée qui le condamna sans retour dans l'esprit de Calvin.

(1) *Contra errores*. P. C. 5. P.S. VIII. 459. Opusc. 1322.

Servet pose en principe l'indivisibilité et l'incompréhensibilité de Dieu en soi (1). Il ne peut être saisi par nous que par sa révélation au sein du monde. Un second principe est l'unité absolue de Dieu en soi. Aussi la trinité qui accentue la transcendance divine, en admettant une vie, une activité, une personnalité dans l'essence même de Dieu, qui fait de Dieu un être vivant et agissant lui paraît souverainement contraire à ce double principe. Servet accuse cette notion de Dieu en trois hypostases d'être anti-scripturaire.

Ces trois hypostases ou ces trois personnes sont-ce trois essences ou trois substances? Dans tous les cas ce sont trois Dieux, ou la personnalité divine est une ou elle n'est pas (2). Ceux donc qui admettent la trinité sont de vrais trithéistes ou même athées. Ici Servet fait ressortir l'absurdité de ce Dieu en trois parties, de ce songe qui nous ramène au Cerbère à trois têtes de la mythologie (3). Il appelle Augustin et Athanase princes des trithéistes *(tricipitem quemdam Cerberum, tripartitum quemdam Deum)*. Avant l'avénement de Jésus-Christ, Servet ne reconnaît pas davantage une hypostase de l'Esprit; donc ni hypostase, ni personne en Dieu.

(1) *Invisibilis Deus qualis ante creationem mundi fuerit est omnino nobis inintelligibile et inimaginabile.*

(2) Nous suivons pour ce § l'excellent travail de M. Saisset. *(Revue des Deux Mondes. 1848.)* P. 607.

(3) *Sunt ne hi veri tritoitæ qui tres realiter distinctos incorporees Deos absolute faciant, tres realiter distinctas res simplices incorporeas? tria entia?* — (*Christ. Rest.* Liv. I. 30.)

Comment Servet concevait-il les problèmes du christianisme ? Il y a un principe de tout, ce principe est absolument simple, absolument un, immuable et incompréhensible. Mais entre ce Dieu relégué dans les profondeurs des cieux, si transcendant qu'il ignore ce monde, et ce monde même agité et changeant, il y a un abîme. Servet n'est point dualiste, on le reconnaît bientôt ; son esprit a besoin d'unité et d'harmonie qu'il cherche partout et toujours. C'est là certainement un des côtés les plus intéressants et les plus vrais de cet esprit aventureux et hardi. Comme lien entre Dieu et le monde, Servet imagine le monde des idées. Ce n'était point là une conception nouvelle, il renouvelait les systèmes gnostiques qu'il simplifiait et auxquels il donnait une couleur plus chrétienne, en y introduisant la notion d'un Christ historique. Maîs au fond, Servet se rattache aux théories du panthéisme émanatiste du second siècle. Ce monde des idées, en effet, est en même temps celui des types éternels de toutes les choses existantes. Ces types sont les principes substantiels, vivifiants des choses. Le monde invisible pénètre partout le monde visible, comme l'esprit pénètre le corps. — Ces idées trouvent leur source, leur substance en Dieu même qui, indivisible en soi, se divise dans les idées. C'est ainsi que par une chaîne non interrompue, Dieu, l'unité absolue, et qui unifie tout en lui, est l'essence qui *essencie*

tout ; en effet, elle descend de Dieu aux idées, des idées aux existences.

De là, ce dont Calvin l'accuse, l'existence en Dieu de ces milliers d'essences dont chacune est Dieu, ce flot éternel d'existences, ce « *pelagus infinitum idearum* » (1). En résumé, trois degrés dans le monde : Dieu, les idées, les êtres. Les êtres sont contenus dans les idées, les idées en Dieu ; Dieu est tout, tout est Dieu (2); tout se lie, tout se pénètre ; l'unité, la consubstantialité de tous les êtres, telle est, pour Servet, la loi de l'univers dont il avoue l'éternité. Servet panthéiste nous semble ainsi nettement déterminé.

Dans ce système cosmologique, quelle était la place pour les idées chrétiennes ? le raccordement est pour le moins ingénieux. Les idées prises dans leur totalité constituent le Verbe de Dieu. Le centre de ce monde spirituel, le type de l'humanité, celui en qui le monde idéal se résume et le monde réel est préfiguré, c'est Christ (3). C'est là que l'effort pour échapper au panthéisme est le plus grand. Au milieu de

(1) *Ibi dicitur Deus essentia essentians ut illæ iterum alias essentient. Ipse est omnis essentiæ fons, fons luminis, fons vitæ, pater spirituum, pater luminum, cœlestes spiritus ille essentiat, ab eo fluunt essentiales divinitatis radii et essentiales angeli, qui iterum ejus essentiam in res alias effundunt.* — *Christ. Rest.* IV. 128. — *Saisset*. 608.

(2) HAAG, *France prot.* (art. Servet). — *Saisset*, 608. — *Deus replevit orbem spiritu aereo halitum Dei continenti.* (*De Trin. Dial.* I. 217.)

(3) *In Christo vero est substantialis tota deitas et lux ipsa primaria increata. In eo sunt rerum ideæ primæ scilicet in ejus intellectu, deinde in rebus ipsis.* — *Christ. Rest.* 282. — *Saisset*, 615. — *Et in ea ipsa Christi figura relucebant res omnes quaæ futuræ erant in ipso* (1re lettre). *Christ. Rest.* 578.

ce vaste océan peuplé d'essences divines, on serait tenté de ne considérer Christ que comme une incarnation particulière et déterminée de Dieu. Mais non, pour Servet, Christ seul est engendré immédiatement de la substance divine, il est ainsi Fils de Dieu par excellence et c'est par lui que les esprits régénérés sont consubstantiels et coéternels à Dieu (1). Mais la thèse philosophique de la similitude d'origine de Christ, des idées, des êtres subsiste.

Ce caractère d'excellence oblige Servet à faire Christ égal à Dieu ; il est Dieu lui-même se révélant à nous. Tout en lui s'unifie et il unifie tout avec Dieu. Aussi Servet repousse-t-il énergiquement toute idée orthodoxe d'une distinction réale (réelle) entre la Parole et l'Esprit. Ce ne sont que deux *prosòpa,* deux faces de la même essence divine (2). Les mots de Père, de Fils et de Saint-Esprit qui seuls sont dans l'Ecriture y signifient les divers modes d'action d'un même Dieu. C'est renverser la trinité par la base.

Comme Servet, malgré son panthéisme, prétend rester chrétien, il confesse le Christ historique qui est né de la chair, qui a vécu, qui

(1) *Nos efficiamus fratres Christi, cohæredes et coregnantes... spiritus regenitorum sunt Deo consubstantiales et coæterni.*—*Christ. Rest.* 226. —C'est précisément ce souffle divin (*habitus Dei*) commun au monde et à Christ, qui rend possible le salut et qui permet d'appeler Christ Sauveur. — *Christ. Rest.* 238 ; *De Trinit. Dial.* I. 6.

(2) *Jam olim in Verbum apud Deum erat futuri hominis Jesu Christi exemplar persona et effigies.* — *De Trin.* III. 92.

est mort et qui est ressuscité, et cela au rebours des panthéistes qui n'admettent qu'un Christ idéel. Pour Servet, c'est le Christ invisible devenu visible, il essaie d'expliquer le mystère de cette naissance, il se livre aux hypothèses les plus fantastiques. Servet ne s'élève pas avec moins de force contre ceux qui déchirent l'unité du Christ que contre ceux qui déchirent l'unité de Dieu. Il ne veut point entendre parler de deux natures en Christ. Quoique Jésus, né de la chair, puisse être dit fils de David, comme d'autre part, en présence de témoignages de l'Ecriture, Servet n'ose nier la divinité de Jésus-Christ, il fait son corps et son âme également divins et enseigne que Christ ne peut être appelé Fils que depuis son incarnation (1). Nous avons vu précédemment sa distinction entre le Verbe et le Fils, la prolation et la génération. Il y revient dans son livre. Ce corps réellement né participe véritablement à la substance de Dieu (2), et c'était pour échapper au reproche bien justifié de faire deux fils que Servet tente d'expliquer la naissance de Jésus-Christ.

En voulant conserver autant que possible les idées chrétiennes, en citant l'Ecriture, et en prétendant s'y rattacher plus fidèlement qu'aucun autre, Servet prouve la bonne foi de

(1) Calvin relève cette idée dans *Comment. in Evang. Johann.* (éd. Tholuck). 2.

(2) Les orthodoxes comparent les deux natures du Christ au corps et à l'âme. Servet ne pense pas ainsi : *Anima Christi*, dit-il, est *Deus, caro Christi est Deus. Christ. Rest.* 231 ; *De Trin. Dial.* I.

son projet et la pureté de ses intentions. Mais sa raison égarée dans les vaines subtilités d'une philosophie extrême, son intelligence encore plus entraînée dans les écarts d'un mysticisme qui voulait à tout prix expliquer Dieu et qui, tout en le déclarant incompréhensible, s'évertuait davantage à le pénétrer, à le rapprocher de nous au risque de le matérialiser, toutes ses facultés, pour ainsi dire, lui faisaient prendre son intellectualisme pour du sentiment religieux. Etrange opposition d'un besoin impérissable de l'esprit humain et d'un système imparfait, opposition non moins étrange d'un désir inspiré par Dieu même et de notre impuissance à le réaliser.

§ 3. *Procès de Servet.*

Le *Christianismi Restitutio* parut à Vienne au commencement de 1553. Sans doute à partir du jour où l'auteur en avait communiqué le contenu à Calvin (1), il l'avait remanié; quoiqu'il en soit, ce ne fut qu'après de longs embarras qu'il trouva un imprimeur disposé à mettre le livre sous presse. Servet n'avait pas réussi dans ses tentatives de le faire paraître à Bâle. Il ressort d'une lettre de l'imprimeur de

(1) Voir page 53.

Vienne, B. Arnoullet (1), que ce fut à son prote Guéroult que Servet s'adressa, que ce même Guéroult était un ennemi de Calvin, en relation plus ou moins directe avec le parti libertin de Genève, que l'impression fut décidée à l'insu d'Arnoullet qui ne connaissait Servet que comme un ennemi du catholicisme (2), par conséquent Arnoullet se décharge sur Guéroult de sa responsabilité.

Ce fut peut-être Guéroult qui fit parvenir à Genève le livre en question dans l'espoir d'y répandre les idées de son ami ou pour contrarier l'influence de Calvin. En tous cas, peu de temps après l'apparition du livre, il fut connu à Genève, et le 26 Février 1553, un réformé d'un zèle ardent, trop ardent, Guillaume de Trie, écrivait à un cousin, à Lyon, Ant. Arneys, une singulière apologie de la Réforme. Celle-ci, en effet, réprimait mieux les hérésies que « les officialités de par de là » qui tolèrent un certain Espagnol portugallois nommé Michaël Servetus faisant le médecin, « lequel tient la trinité pour un cerbère à trois têtes, etc. » (3) L'index et le premier feuillet de la Restitution du Christianisme accompagnaient cette lettre. Cette nouvelle rapportée à l'inquisition provoqua la demande de

(1) Du 14 Juillet 1553, avant l'arrivée de Servet à Genève. — *Rilliet*. 146.

(2) Comme preuve évidente de l'innocence d'Arnoullet, qui fut arrêté en même temps que Servet à Vienne, il n'hésite pas à envoyer son correspondant à Francfort pour y détruire le ballot d'exemplaires du livre de Servet, malgré la perte pécuniaire qui en résultait pour lui.

(3) Saisset, p. 820.

plus amples explications. Sur la sollicitation d'Arneys, Guillaume de Trie écrit le 26 mars: « Quand je vous écrivis la lettre que vous avez communiquée à ceux qui y étaient taxés de nonchalance, je ne pensais pas que la chose dût venir si avant.... Il lui annonce l'envoi du livre et de deux douzaines de pièces écrites de Servet et ajoute : je vous confesseray une chose, que j'ai eu grand peine à retirer ce que je vous envoie de M. Calvin.... Mais je l'ay tant importuné en lui montrant le reproche de légiereté qui m'en pourrait advenir s'il ne m'y aydait, qu'en la fin il s'est accordé à me bailler ce que verrez. (1) » C'est de ces deux lettres, publiées pour la première fois par l'abbé d'Artigny, que les ennemis de Calvin se sont fait une arme contre lui, ils n'ont point hésité à les lui attribuer et à faire de Calvin un hypocrite délateur qui vend son honneur et sa conscience pour satisfaire sa fureur théologique. Non-seulement il livre l'œuvre de Servet, mais encore il remet aux mains des juges des lettres confidentielles qu'on ne lui demandait pas et qu'il feint de se faire arracher. Serait-il donc vrai que Calvin eût commis cette indigne lâcheté de dénoncer sous le couvert d'autrui son ennemi, et dans une seconde lettre de feindre regretter la première afin de donner plus de prix à ses révélations ? La question est délicate et exige une connaissance intime du caractère de Calvin. Au milieu des adversaires

(1) Saisset, p. 823.

du réformateur, M. Saisset, l'un des plus calmes, donne les raisons les plus plausibles en faveur de son hypothèse. Trie, dit-il, sait quel est l'auteur anonyme de l'ouvrage qu'il a en mains et qui lui vient de Calvin; or, il n'est point prouvé qu'un exemplaire ait été envoyé à Calvin, et quant au nom, nous ne faisons pas de difficulté à admettre que Calvin ait pu le révéler à qui le lui demandait. Trie, dit-on encore, se donne pour un ignorant, et les lettres soupçonnées montrent tout autre chose qu'un ignorant; mais au XVI[e] siècle, tout laïque instruit pouvait discuter sur ces matières (1). On apprenait les formules trinitaires dans les confessions de foi et les catéchismes. Par conséquent, toutes les preuves tendant à montrer que Calvin est l'auteur des lettres accusatrices ne sont que pures suppositions. Servet déjà croyait que Calvin était son dénonciateur, et cette opinion dut se répandre parmi les anticalvinistes; or Calvin lui-même oppose à ces soupçons le démenti le plus formel (2). Que répondre à cela? Sinon soupçonner la véracité de Calvin, nous ne pouvons nous y résoudre, nous sommes accoutumé à voir chez Calvin de l'orgueil souvent, de la dureté quelquefois, mais du mensonge, de l'astuce, de l'hypocrisie, jamais. Il nous répugne, jusqu'à preuve du contraire, de croire à tant de combinaisons et de bassesse chez un homme

(1) HAAG. *France prot.* (art. Servet.)
(2) CALV. *Opusc.* 1337.

aussi droit que ferme, aussi sincère envers tous qu'envers sa propre conscience. C'est déjà suffisant pour lui d'avoir cédé aux instances de De Trie au sujet des lettres de Servet (1).

Le procès de Servet à Vienne suivait son cours (2) lorsque, grâce à une surveillance peu active, l'accusé s'évada, selon quelques-uns, avec le consentement tacite des autorités de Vienne, ce qui ne s'accorderait guère avec les vaines réclamations que ces magistrats firent auprès des Conseils de Genève, ni avec le désir qu'exprima plus tard Servet d'être jugé à Genève (3).

Servet errant dans les montagnes du Dauphiné, hésitait entre la Suisse et l'Italie. La singulière idée de passer par Genève et Zurich pour se rendre en Italie, selon le dire de Servet, son séjour prolongé dans la ville qui ne s'explique que par la connaissance de la situation politique de Genève, qu'il devait peut-être à Guéroult récemment revenu, la coïncidence de la venue de Servet avec la victoire du parti libertin, semblent à M. Rilliet, et c'est aussi notre avis, autant d'indices de l'entente de

(1) Ce n'est là à proprement parler qu'une digression, mais nous tenions à donner notre sentiment sur ce débat qui n'est point encore terminé et qui ne le sera probablement jamais.

(2) Dans son interrogatoire, Servet affirme n'avoir point connu Calvin avant de lui écrire, ce qui est faux (voir le rendez-vous manqué de 1534). Servet se trompe, ou trompe encore quand il dit que la rupture de la correspondance vint de lui. (voir p. 53). — *Contra errores*, P. S. VIII, 849.

(3) Rilliet, 147, ss. — *Contra errores*. P. S. VIII, 783.

Servet et des ennemis de Calvin. Mais Calvin ne déployait jamais plus d'énergie que dans les occasions les plus difficiles, et le 13 août, il sollicita du lieutenant l'arrestation de Servet dont on lui avait signalé la présence dans la ville, car s'il n'avait pas voulu provoquer son arrestation à Vienne, du moins le tenant pour impie et blasphémateur, ne voulait-il pas le tolérer dans la ville. Nous renvoyons à la notice de M. Rilliet pour le côté politique de la question et pour se faire une juste idée de la situation difficile où se trouvait Calvin, des embarras qu'on lui suscitait sans cesse. C'est ainsi qu'au plus fort du procès de Servet, il eut à faire face à l'importante affaire des excommunications, et par dessus tout, cette lutte entre Servet et lui, où le premier, abattu, ou plein d'audace, feint de se soumettre ou lui adresse les provocations les plus directes, jusqu'à lui intenter un procès en hérésie et en calomnie du fond de son cachot (1).

Une première plainte déposée par De la Fontaine qui agissait en cela au nom de Calvin reprochait à Servet ses menées en Allemagne, ses notes dans la Bible de Pagnini, une édition de Ptolémée (2), ses expressions de fantômes, de Cerbère contre la trinité, la négation que

(1) 22 Sept. Rilliet, 95.— *Contra errores*, P.S. VIII, 805.

(2) Il y soutenait entr'autres la stérilité de la Terre Sainte, ce qui n'est point une atroce chicane, comme on l'a dit, mais un point fort important pour Calvin, car c'était dire non, où la Bible disait oui, c'est-à-dire s'inscrire en faux contre l'inspiration des saints livres. Rilliet, 42. — *Contra errores*, P. S. VIII. 745.

Jésus-Christ fût la Parole éternellement engendrée, son panthéisme, la mortalité de l'âme, le pédobaptisme traité d'invention diabolique, etc. (1) Sur la plupart des points, Servet répondit d'une manière évasive, il reconnut ne pas parler des personnes en Dieu comme les modernes, mais il confesse la trinité et trois personnes. Nous avons vu que cette trinité n'est qu'un vain mot dans sa doctrine. Il confesse la distinction de personne et de propriété, le Fils de Dieu engendré éternellement, sa chair participant à la divinité, qu'en Dieu sont non pas les éléments créés, mais les exemplaires des éléments, il explique que l'âme a été faite « à subjection,» mais il n'a pas dit qu'elle mourût en son essence (2), et le lendemain il offre de prouver l'erreur de Calvin par l'Ecriture. Dans la courte et orageuse séance du 17, l'excommunié Berthelier voulut prendre la défense de Servet qui continuait à équivoquer sur les mots personne et hypostase (3). C'est le jeudi 17 août que Calvin fut autorisé à assister aux débats. Servet s'y exprime plus nettement. En la vraie trinité, il y a « distinction non pas réale, mais personale, » c'est-à-dire apparente (4).

Le 21 août, le Conseil résolut de consulter les gouvernements et les églises de Berne, de

(1) Rilliet. 135. ss.

(2) *Contra errores*, P.S. VIII, 732.

(3) Id. op., P. S. VIII, 742.

(4) Id. op., P. S. VIII, 746. — Rilliet, 44. — C'est dans cette même audience que Calvin frappant du pied le pavé de la salle demanda à Servet si c'était Dieu qu'il foulait. Servet en convint calmement.

Zurich, de Bâle et de Schaffouse (1). Le côté théologique ne touchait que médiocrement la majorité du Conseil qui poursuivait en Servet un séditieux dont les opinions étaient suspectes d'anabaptisme, ce qui n'était point très-exact.-La longueur et la rigueur de sa détention faisaient quelquefois entrevoir à Servet l'issue fatale de son procès. Le 23 août, il requiert auprès du Conseil d'être libéré « parce que c'est une nouvelle invention ignorée des apôtres de faire partie criminelle pour des doctrines de l'Escripture ou procédantes d'icelles (2) » il demande d'avoir au moins un avocat. Il n'obtint ni l'un ni l'autre. Il continua à supporter le choc de ses adversaires répondant souvent avec à-propos, il définit la Réforme : « J'entends comme quoi la vérité a commencé à être déclairée du temps de Luther et a suyvy jusques-icy, mais l'œuvre n'est selon moi point encore terminée. » Ceci était directement contraire à l'opinion générale des protestants qui tenaient la Réforme pour complète et consommée, et Servet n'osait ajouter que ce terme qu'il entrevoyait était marqué par sa propre doctrine (3).

A partir de septembre la discussion devient écrite. Calvin tira des ouvrages de Servet

(1) Ceci contrairement à Spon I, 293, qui affirme que les gouvernements ne se mêlèrent pas de l'affaire.

(2) Rilliet, 58. — *Contra errores*, P. S. VIII, 762. — Spon. Hist. Gen. I. — Mignet, Mémoire sur l'établissement de la Réf. à Genève.

(3) Rilliet, 66.

trente-huit propositions. Elles relevaient d'abord les expressions de trithéistes, d'athéistes, de trinité imaginée, qu'il n'y a pas, selon Servet, de distinction réelle en Dieu, que Jésus-Christ n'est Fils de Dieu que depuis sa naissance, que la Parole est la chair même de Jésus. Après les doctrines hostiles à la trinité, venaient les thèses panthéistes, «qu'en l'essence de Dieu, il y a portion et partage, tellement que quand Dieu est départy, chaque partie est Dieu, qu'il y a eu dès le commencement un souffle de deité infus à tous (1).» Servet autorisé à répondre par écrit pouvait retrouver toute la souplesse et la lucidité de son esprit qu'il ne savait pas toujours garder en face de Calvin, par contre, il reprend le ton doctoral qui l'avait déjà si mal servi sept ans auparavant, il croit se grandir en insultant Calvin auquel il a l'ambition de succéder bientôt. Il ne fait, du reste, que préciser ses réponses précédentes et insiste tout spécialement sur ce que l'Ecriture ne donne le nom de Fils, qu'à Jésus-Christ devenu homme, car auparavant, il n'y a en Dieu que distinction apparente préfigurant la distinction réelle (2).

Le 15 septembre, Servet adresse une nouvelle requête au Conseil demandant de soulager son extrême dénuement et de porter sa

(1) Opuscules. — Ruchat, VI, 43. — *Contra errores*, P.C. 64. P.S. VIII, 501.

(2) Calv. Opusc. — *Contra errores*, P.C. 72. P.S. VIII, 507. Calvin l'accuse de ruse.

cause aux CC. (1). Le même jour une nouvelle réplique de Calvin lui fut remise, et trois jours après elle fut rendue portant en marge les injures les plus grossières. Le prisonnier par cet acte d'audace avait espéré faire sortir Calvin de sa prudence ordinaire et au moyen d'un imbroglio se tirer d'affaire plus aisément.

Là cessa la controverse, et le procès de Servet entra dans une phase nouvelle. Bien contre le gré de Calvin (2), la Suisse réformée fut consultée sur ce qu'il y avait à faire en ces circonstances. Servet en espérait beaucoup. Calvin, dès le 7 septembre avait communiqué à Büllinger ses inquiétudes. Telle était, en effet, la disposition du Conseil qu'on ne pouvait prévoir l'issue du procès.

En août, Théodore de Bèze raconte dans une lettre adressée probablement à Grynæus (3) l'arrestation de Servet et ajoute : « Il persiste dans son impiété, je ne sais ce qu'il en sera. » Les lettres de Calvin à Viret et à Farel expriment les mêmes doutes. Mais les gouvernements et les Eglises suisses furent unanimes à charger Servet du crime d'hérésie et à demander au Conseil de Genève de veiller à ce que de pareilles erreurs ne se répandent davantage dans l'Eglise de

(1) Mignet. op. cit. — Rilliet, 91. — *Contra errores*, P. S. VIII, 805.

(2) Pareille consultation avait plus ou moins tourné contre lui dans l'affaire de Bolsec, il était du reste en froid avec plusieurs des membres influents des Eglises de Suisse.

(3) Mnss. Bibl. Pub. Cod. 111 b.

Jésus-Christ(1). De l'excès de l'illusion, Servet tomba dans un profond abattement, et sa requête du 10 octobre (2) témoigne de sa lassitude et de ses souffrances morales autant que matérielles. Dans la séance du 26 octobre, la sentence de mort fut prononcée et exécutée le lendemain.

Servet, quoiqu'en dise ici Calvin, après un moment d'abattement, montra un véritable courage et refusa toute rétractation. Calvin, qui l'était allé visiter le matin du 27, termine son récit : « Voyant que je ne profitais rien, je ne voulus point être plus sage que mon maître me permet, par quoy, suyvant la règle de St-Paul, je me retiray d'un hérétique qui était condamné de soi-même. » Ce récit garde encore un reflet de la solennité de cette heure, et à trois siècles de distance on ne peut se dissimuler l'effet de ces paroles.

Aujourd'hui, il faut avouer que cet horrible supplice que Calvin aurait voulu voir adouci, peut jeter de l'ombre sur la grande œuvre du Réformateur. Ses amis et ses ennemis se sont arraché les textes pour prouver que Calvin était coupable ou innocent de la mort de Servet. Ni l'un ni l'autre n'est vrai. C'est par des juges ennemis de Calvin que Servet fut condamné. Mais Calvin revendique hautement sa part dans le procès, car telle était l'opinion du XVI[e] siècle, en matière de culpabilité de doc-

(1) Voir les lettres dans RILLIET, 156, ss. — *Contra errores*, P. C. 125. P. S. VIII. 555. — Opusc.

(2) RILLIET, 98.

trine ou d'hérésie, que même les plus grands ennemis de Calvin, comme Bolsec, s'expriment encore plus durement que lui à l'endroit de Servet. (1) Les réformateurs furent unanimes à le condamner. C'est donc dans l'esprit même du XVI[e] siècle qu'il faut chercher la cause qui a fait périr Servet, et non dans la haine personnelle de Calvin. Au reste, Servet et son système, malgré sa parfaite bonne foi, son sincère désir de rétablir le christianisme selon l'Ecriture, malgré un véritable talent de spéculation, Servet et son système seraient aujourd'hui aussi peu connus qu'un Vanini, et l'on n'aurait pas fait de son nom un drapeau, si Servet n'eût pas été condamné par la Réforme et s'il ne fût pas mort à Genève : triste honneur que revendiquèrent pour eux les magistrats genevois, déplorable inconséquence dont les Réformateurs se rendirent coupables. En tous cas, ne les accusons pas de vengeance personnelle, reconnaissons la droiture de leurs intentions, ils croyaient agir pour le bien de la Réforme, et nous avons montré que de leur temps, cette prudence était peut-être justifiable, nous n'en aurons que plus de droits à leur reprocher la déviation du principe de liberté qu'ils avaient eux-mêmes proclamé et dont ils fixaient arbitrairement la limite. Au point de vue théologique, Servet avait tort, Calvin le lui montra surabondamment. Son rationalisme panthéistique n'était

(1) Rilliet, 84. — Bolsec. Vie de Calvin, IV.

point chrétien, il tuait les dogmes fondamentaux, l'indépendance de Dieu qu'il prétendait sauvegarder, la création du monde, le plan divin de la Rédemption, mais ce fut un mal considérable au point de vue politique que de le condamner.

Au XVI[e] siècle, il y eut quelques voix qui réclamèrent en faveur de la liberté absolue violée en la personne de Servet. A Genève même, pendant le procès de Servet, le jurisconsulte Gribaldo posa la question de droit, mais, repoussé par ses compatriotes italiens et par Calvin, ses réclamations n'eurent pas de suite. Celles de Castalion eurent plus de retentissement. Il publia un traité spécial sur la question : *De non comburendis haereticis.* Dans une lettre sans adresse du 22 février 1555(1), Calvin dit que la liberté qu'on réclame est « la licence de dégorger tout ce que bon leur semblera, car telles gens seraient contents qu'il n'y eût ne loi, ne bride au monde.» Il y eut à Genève, parmi les anciens adversaires de Calvin, des mécontents en vue desquels plusieurs apologies furent écrites (2). C'est pour répondre à ces réclamations, qu'en février 1554, Calvin publia son : *Defensio orthodoxæ fidei contra errores.* »

(1) Calvin termine par ces mots : « Je laisse là leur belle maxime qu'il faut souffrir toutes les disputes contraires pour ce qu'il n'y a rien de certain, mais que l'Ecriture est un nez de cire tellement que la foi que tous les chrétiens tiennent de la trinité, de la prédestination, de la justice gratuite sont choses indifférentes dont on peut débattre à plaisir. » Mnss. Bibl. Pub. Cod. 108.

(2) Voir *Apologia Calvini.* Cal. Apr. 1554.—Mnss. Bibl. Pub. Cod. 108.)

Ce principe de répression posé dans le procès de Servet, nous allons le voir dirigé contre les Italiens.

CHAPITRE III

LES ITALIENS (1558)

§ 1. *L'Eglise italienne de Genève.*

La Réforme avait gagné en Italie de nombreux adhérents, surtout dans les régions du nord. Ils ne tardèrent pas à attirer contre eux les rigueurs de la persécution ; le plus grand nombre s'enfuit, les uns dans les Grisons, d'autres dans le Tessin, la plupart à Genève, où ils restèrent quelque temps mêlés à la population française réfugiée. Mais en 1542, un prédicateur célèbre de leur nation, B. Occhino, ayant fui l'Italie pour cause de religion, fut nommé pour prêcher la communauté italienne (dans la chapelle des Macchabées). Calvin le tenait en grande estime pour son éloquence, sans se dissimuler sa versatilité et son ignorance en théologie. (1). Occhino ne demeura que peu de temps à Genève ; en 1547, nous le trouvons à Strasbourg, d'où il passe à Londres avec Pierre Martyr son ami et son compagnon de fuite. En 1555, il est prédicateur

(1) Lettre à M. de Falais. — J. Bonnet, I, 146.

italien à Zurich, lié d'amitié avec les théologiens de cette ville. Encouragé par les doutes de L. Socin, il publia ses *Dialogues* ; la trinité, selon lui, ne pouvait être un article de foi obligatoire, les relations des personnes sont des contradictions. Chassé de Zurich pour la fausseté et le danger de ses doctrines (il soutenait même la polygamie), après avoir erré de ville en ville, il mourut dans la misère en Moravie.

Pendant ce temps, les Italiens de Genève, quoique privés de pasteur, n'avaient cessé de s'accroître d'année en année. Il y avait parmi eux des hommes considérables par le renom, par la fortune, et qui pour leur foi avaient préféré tout abandonner. Selon le témoignage de Calvin lui-même, c'étaient pour la plupart des hommes sérieux, réfléchis et lettrés (1).

L'Eglise ne fut régulièrement constituée qu'en 1551.

En mars de l'année suivante, le comte Celso Martinengho fut établi ministre de l'Eglise italienne, et le culte institué à la Madeleine.

(1) Lettre à l'Eglise de Zurich, 31 août 1557. Mnss. Bibl. Pub. Cod. 108. — Parmi ces hommes notables, citons Caracciolo, Andrea da Ponte. Ce dernier, venu à Genève en 1560, était un frère du doge de Venise, où l'Evangile comptait de nombreux partisans (Arch. de l'Eglise italienne, n° 6).

Le comte Galeazzo Caracciolo, marquis de Vico, royaume de Naples, était neveu du pape Paul IV. Converti par Juan Valdez, en butte aux obsessions de sa famille, il abandonna sa patrie et les siens pour s'établir à Genève. Il fut le protecteur constant de l'Eglise italienne, l'ami intime de Calvin, devint bourgeois de Genève, membre des Cinq Cents et des Soixante, et mourut en 1586. (Ruchat, V.; Spon. I.)

Le 4 janvier 1554, furent nommés les premiers diacres, et deux ans après on institua un consistoire composé de quatre anciens et de quatre diacres pour l'administration de l'Eglise. Chaque année, en mars, avait lieu une congrégation générale qui élisait aux charges. Tous les nouveaux arrivants devaient se présenter au Consistoire, être examinés sur leur instruction, se soumettre à la confession de foi et à la discipline (identiques à celles de l'Eglise de Genève), moyennant quoi ils étaient incorporés dans la communauté. Tous ces détails avaient été réglés de concert avec les pasteurs genevois et le Conseil (1).

L'Eglise italienne subsista jusque dans le milieu du siècle suivant, alors que n'étant plus composée que des descendants des premiers réfugiés, élevés à Genève, parlant la langue commune, l'Eglise perdit sa raison d'être et son utilité (2).

La période la plus intéressante de cette communauté est celle qui nous occupe, de 1550 à 1560.

Le nombre des réfugiés allait croissant, en 1555 il atteignait le chiffre de cinquante-neuf individus ou familles (3), le plus grand nombre issu du nord de l'Italie ou de l'Eglise protestante de Lucques.

(1) Archives de l'Eglise italienne, nº 7, aux archives de l'Etat.

(2) L'Eglise italienne a conservé des traces jusqu'en 1868 par la Bourse et la Société des familles italiennes.

(3) Le maximum fut soixante-un en 1561, après la persécution de Calabre.

Dans ce flot de réfugiés, qui n'était qu'un affluent du vaste courant dirigé vers Genève, se trouvaient ceux qui, mécontents de l'Eglise romaine, cherchaient dans la Réforme un abri plus sûr pour leur pensée individuelle. De là, des dissentiments graves qui s'élevèrent, nodamment sur la trinité, dans le sein de cette Eglise. D'autre part, le récent procès de Servet devait avoir attiré sur ces doctrines une attention et une curiosité nouvelles.

Nous avons nommé un Italien qui avait vainement élevé la voix en faveur de la liberté de penser, c'est encore lui que nous allons trouver en désaccord avec l'Eglise sur le dogme.

Le Piémontais Mattheo Gribaldo s'enfuit à Genève à travers beaucoup de périls, probablement en l'an 1553. Il était jurisconsulte distingué de l'université de Padoue. Nous ne savons si, dès ce moment, il s'installa à Farges, dans le pays de Gex, toujours est-il qu'il ne se fit point recevoir de l'Eglise italienne, mais qu'il y conserva d'étroites relations et qu'il en fréquenta les assemblées.

C'est dans une semblable occasion, en 1554, que Gribaldo, sur le point de retourner à Padoue, où il passa l'hiver (1), fut amené à professer publiquement ses opinions. Il paraît que la dispute y fut vive, que la majorité fut scandalisée des opinions de Gribaldo, si bien

(1) TRECHSEL. Antitrin. II. 283.

qu'on décida qu'on ne disputerait plus que par écrit (1).

Gribaldo avait un esprit plus pratique que spéculatif, et s'il entreprenait de traiter cet article si profond et si élevé (2), c'était moins pour l'expliquer comme Servet que pour le nier comme incompréhensible et anti-scripturaire.

Se fondant sur les différences qui distinguent la personne du Père de celle du Fils, l'un qui engendre, l'autre qui est engendré, l'un qui envoie, l'autre qui est envoyé, l'un corporel de lui-même, l'autre *corporé* (par création), il affirme que le Père et le Fils sont deux choses substantielles et *réellement* distinctes. Que l'unité n'existe que dans le même esprit qui les anime l'un et l'autre ; au sens concret, visible, tangible, ils sont deux ; au sens abstrait, ils sont un ; le Père et le Fils sont deux puissants et deux sages, mais il n'y a qu'une puissance et une sagesse (3). Il termine

(1) Mnss. Bib. Pub. Cod. 113, impr. dans TRECHSEL Antitr. II, 460.

(2) Perche non voleva intrar quello articolo tanto profondo e alto che a gran pena e con difficolta si puo con parole explicar.

(3) Dico in questo modo che essendo il Padre e Figliuolo due cose-substantiali, o vero come si dice due hypostasi realmente e vere distinte... l'uno Dio genitore, l'altro Dio genito, l'uno Dio mittente, l'altro Dio misso, l'uno Dio corporeo, l'altro Dio corporato... E cosi intendo il Figliuolo esser Dio da Dio Padre, lume de lume, e vero Dio de vero Dio, o veramente il Padre Dio da se et Figliuolo Dio dal Padre... Dico il Padre e Figliuolo esser una medema divinata e una essentia divina. *Item* dico il Padre e il Figliuolo esser dui potenti e sapienti et *tamen* una potentia et sapientia... in fino adesso io non posse capire altramente maxime che in concreto e individuo uno sia tre e tre uno : Perche mi par che questo repugni ad ogni intelletto.

en promettant d'envoyer de Padoue, à ses frères, les arguments, les passages et les autorités des docteurs qui appuient sa manière de voir.

Gribaldo ne maintenait donc l'unité divine qu'en subordonnant fortement le Fils au Père, qu'en insistant sur les différences qui les séparent (1). Les orthodoxes maintenaient le monothéisme en appelant le Dieu vivant et agissant l'essence divine, dans laquelle se confondent les trois personnes. Gribaldo ne veut pas sortir de cette idée que deux personnes qu'il a devant lui, indépendamment même de toutes les différences de fonctions et de propriétés ne peuvent pas être une, sinon de cette unité très-impersonnelle d'une similitude de sentiment.

Nous ne savons s'il tint sa promesse. En 1555, il revint, fut nommé professeur de droit à l'université de Tubingue, il passait ses loisirs dans sa terre de Farges qui devint le rendez-vous des Italiens de son opinion. On comprend que ce foyer d'hérésie installé aux portes de Genève devait singulièrement déplaire à Calvin. Un débat avait été convenu entr'eux, Calvin ayant exigé des témoins, Gribaldo retira sa parole; Calvin nous le représente comme un homme sottement adulateur, d'une téméraire ostentation, d'une vaine jactance, grâce aux

(1) Il dit bien que Christ est Dieu, mais il nie qu'il soit de la même substance que le Père, il faut donc qu'il y ait deux dieux. — Calvin à Melchior Wolmar. Mnss. Bib. Pub. Cod. 108.

quelques notions théologiques qu'il possède, et à son mince jugement *(tenui judicio)*, il ose mettre en doute les points capitaux de la religion, et n'hésite pas à troubler l'Eglise (1).

Th. de Bèze, avec plus de modération, exprime la même opinion. Ses erreurs sont moins dangereuses que celles de Servet, mais il faut également les repousser comme des suggestions de Satan, et s'opposer avec prudence et diligence à ces maux naissants (2).

Malgré ces obstacles, Gribaldo persévéra dans ses sentiments, nous en avons une preuve dans une lettre à un de ses amis du 7 novembre 1555 (3), où la divinité et la consubstantialité du St-Esprit, l'éternité du Fils sont passées sous silence. La consubstantialité du Fils au Père se borne à une ressemblance plus ou moins apparente, leur égalité est donc niée, la création du monde qui, dans la doctrine orthodoxe, est l'œuvre de la trinité, c'est-à-dire de la coopération des trois personnes, n'est plus, pour Gribaldo, que l'œuvre du Fils qui n'est ici qu'un serviteur aux ordres du Père.

(1) Lettre à Melchior Wolmar. Mnss. Bib. Pub. Cod. 108. — Calvin ajoute une singulière preuve de l'ignorance théologique de Gribaldo : il possède un autographe de lui où Christ est écrit *Cristus*.

(2) Lettre à Bullinger (fin Décembre 1558?). Mnss. Bib.Pub. Cod. 111,b.

(3) TRECHSEL Antitr. II, 461. — Dieu, le Père éternel et tout puissant, le premier auteur de toutes choses, s'est engendré un fils selon son bon plaisir *(filium sibi genuit)*, semblable en toutes choses à sa majesté, par lequel il a tout fondé, et qu'ensuite, au temps fixé, il a incarné en chair pour le salut du genre humain. Il déclare accepter les symboles apostolique et nicéen selon le sens vrai et évangélique.

Ces déficits et ces divergences rendirent de plus en plus évidente l'hérésie du docteur en droit. Un nouveau rendez-vous fut pris avec Calvin, mais celui-ci ayant refusé, peut-être avec quelque hauteur, de lui tendre la main avant d'avoir convenu des points capitaux de la foi, Gribaldo, pris de peur ou vexé, se retira dès le début. Cité devant les magistrats de Genève, il lui fut interdit de séjourner dans la ville.

Ces débats attirèrent l'attention du duc de Wurtemberg, auprès duquel Gribaldo parvint à se justifier et du sénat bernois (dont relevait la terre de Farges); cité à Berne, longuement interrogé, il acheta son repos au prix de sa rétractation, il signa en effet une confession exprimant clairement et la doctrine trinitaire et les deux natures en Christ. Gribaldo mourut de la peste à Farges en 1564.

Cette rétractation et la retraite relative dans laquelle Gribaldo vécut, n'empêchèrent pas ses opinions de se répandre. Probablement même, les visites de ses compatriotes à Farges avaient pour but principal des entretiens dogmatiques, et si les derniers événements avaient inspiré à Gribaldo une prudente réserve, ils n'avaient pu lui imposer un silence absolu. Dès cette année 1557, des dissentiments graves s'élevèrent au sein de la communauté italienne, touchant le dogme trinitaire, les débats, dès le début, dépassèrent les limites

de la petite église pour embrasser Calvin. Parmi les défenseurs de l'hérésie se remarquaient Jean-Paul Alciati, gentilhomme piémontais, suivant les uns, milanais suivant d'autres, venu à Genève en 1554, et le médecin Georges Blandrata, de Saluces, arrivé cette même année seulement. Ils étaient tous deux d'un rang considéré, car ils furent plusieurs fois revêtus des charges de diacre et d'ancien (1).

Nous savons peu de chose des sentiments d'Alciati. D'un caractère plus réservé, peut-être moins lettré que son ami, il faisait moins souvent parade de ses opinions, quoique à l'occasion, il les affirmât très-nettement. Il appelait Christ plus petit que le Père quant à sa divinité, et cependant il appuyait sur cette assertion : Christ vrai Dieu et vrai homme, ce qui ne laissait pas que de se contredire ; ce vrai Dieu devenait un Dieu de second ordre. Il niait le caractère scripturaire des deux natures, aussi pour lui, Christ était le Verbe fait chair, fait homme et non dans un homme(2). Cette doctrine inconséquente à plusieurs égards, et qui remplaçait une difficulté par une autre, nous allons la retrouver sous une autre forme chez Blandrata.

Alciati et Gribaldo étaient devenus anti-

(1) Alciati fut diacre en 1555, ancien avec Caracciolo en 1556, Blandrata est ancien en 1557. (Registre de l'Église italienne. Archives).

(2) Relation d'un entretien d'Alciati et de De Bellis (Octobre 1557). Mnss. Bib. Pub. Cod. 113 (cité dans Trechsel II, 311).

trinitaires, parce que leur jugement se heurtait aux obscurités du dogme, c'était plutôt par le bon sens qu'ils prétendaient juger cette doctrine. Chez Blandrata, nous trouvons un esprit subtil, jusqu'à la minutie; cette tendance philosophique, cet amour de la spéculation et de la discussion métaphysique poussèrent Blandrata à entrer dès son arrivée en relation avec Calvin, dont la renommée théologique l'avait peut-être attiré à Genève (1). Blandrata avait d'abord fait part de ses sentiments à Martinengho, le ministre italien. Repoussé par un accueil rebutant ou par la mort de Martinengho (13 août), Blandrata se tourna vers Calvin. Il ne cessa, une année entière, de lui proposer des questions sur la trinité, soit dans des entretiens privés, soit par écrit ; les discussions duraient quelquefois plusieurs heures. Calvin s'y prêta d'abord de bonne grâce, mais voyant revenir sans cesse des questions auxquelles il avait déjà plusieurs fois répondu, il cessa peu à peu les discussions pour tourner contre Blandrata une colère qu'il ne dissimulait point. « Ce phrénétique me fatigue de ses frivoles spéculations et de ses folies. C'est un esprit méchant et pervers. Après avoir feint d'acquiescer à mes réponses, il revient le lendemain à la charge, quiconque ne veut pas être trompé doit fuir cette peste. Je sais que

(1) Selon Bayle et Mac'Crie, Blandrata, en quittant l'Italie, se serait rendu en Pologne et de là à Genève.

mon indulgence à son égard a déplu à mes collègues et à presque tous les Italiens (1). »

Le genre de polémique que Blandrata avait adopté et sa manière d'agir donnaient lieu à ces vifs reproches. Les questions qu'il proposait étaient plutôt des difficultés subtiles et longuement recherchées qu'une réfutation en règle du dogme incriminé. Il tournait autour de la question, sans y entrer jamais. Cette tactique de détail conduite avec insistance pouvait justement impatienter un caractère aussi réfléchi que Calvin. C'est peut-être à cela que nous devons l'ignorance des opinions théologiques de Blandrata, car si nous savons ce qu'il ne croyait pas ou du moins ce dont il doutait fort, nous ne savons pas du tout ce qu'il croyait.

Nous pouvons comprendre qu'il considérait comme contraire à l'Ecriture et incompréhensible pour l'esprit d'admettre un Dieu un d'essence et triple de personnes qui si elles sont inessentielles sont impersonnelles. Admettre cela c'est tomber dans des contradictions. Par conséquent, Jésus-Christ médiateur, est un homme inférieur au Père, qui peut lui avoir communiqué quélques attributs divins (2). Il est probable que Blandrata rejetait la distinction des deux natures.

(1) Ces détails sont empruntés surtout à une lettre de Calvin à Zerchuntes (4 Juillet 1558) et à Lismania (Décembre 1558). — Mnss. Bib. Pub. Cod. 108.

(2) *Verbum est proprie in divinis persona*. Ces expressions sont extraites d'une pièce (Mnss. Bib. Pub. Cod. 113, impr. dans TRECHSEL II, 467) où Blandrata propose à Calvin un certain nombre de questions.

Ces idées nous sont confirmées par la réfutation de Calvin (1). Il pose à nouveau la thèse trinitaire d'une unique et simple essence sous laquelle sont trois personnes ou hypostases. A Blandrata qui jouait sur le double sens du mot Dieu, s'appliquant tantôt à l'essence, tantôt au Père, Calvin répond que ce nom pris indéfiniment *(indefinite)* s'applique aux trois personnes, c'est-à-dire à l'essence, et dès qu'il est joint au nom de Père, il y a distinction de personnes, mais c'est un sacrilége détestable que d'appeler le Fils un autre Dieu que le Père, parce que là où le Christ est appelé Dieu, il n'est pas opposé au Père, il s'agit de l'essence à laquelle il participe. La Parole éternelle est substantielle et éternelle à la fois, par son caractère hypostatique et par l'essence. Du reste, c'est nous calomnier méchamment que d'appeler cette spéculation inutile, car nous parlons selon le sens de l'Ecriture (2).

Ce ne furent pas les seules questions auxquelles Calvin eut à répondre. Nous possédons en effet un autre document anonyme (3) et sans date que nous hésitons à attribuer à Blandrata. Quoiqu'il y ait analogie sur bien des points, nous trouvons ici plus de profondeur,

(1) *Responsum ad quæstiones Blandratæ*. Ed. St. IX, 325, ss.

(2) Blandrata avait demandé : Est-il suffisant pour les fidèles de croire en un seul Dieu, en un seul Seigneur Jésus et en un St-Esprit sans poursuivre la spéculation au-delà de ce que l'Ecriture nous enseigne ? Calvin répond : *quia non speculamur ultra quam scriptura nos attollit : sed genuinum et simplicem ejus sensum reddimus*.

(3) Mss. Bib. Pub. Cod. 113. impr. TRECHSEL, II, 469.

plus d'habileté dans la distinction théologique, plusieurs des questions vont au cœur même du sujet, et nous ne serions pas éloigné de les croire de la plume de L. Socin. Nous savons que dans les rapports amicaux que Calvin, dès 1549, entretenait avec Socin, celui-ci lui soumettait ses doutes dogmatiques et ils étaient nombreux. Calvin les accueillit toujours avec bienveillance quoiqu'il ne se méprît pas sur le caractère de Socin.« Lælius est d'une curiosité insatiable, écrivait-il en 1554 à leur ami commun Bullinger (1), plaise au ciel qu'il n'aboutisse pas à quelque hardiesse phrénétique. »

Le questionneur anonyme demande à Calvin : Quelle différence y a-t-il entre les mots essence, divinité, déité, substance, etc. — Jusqu'où pouvons-nous aller dans la recherche de l'essence divine, etc. En terminant il propose à Calvin une profession de foi où le Père est source de toute divinité, où la nature humaine du Christ est passée sous silence, quoiqu'il soit fait mention de sa nature divine selon laquelle le Fils est coessentiel au Père par le rang, par le nombre et par l'origine, ils sont distincts comme un rayon du soleil ou un ruisseau de sa source (2). Calvin n'a pas à notre connaissance fait de réponse à cet écrit.

Pour revenir à Blandrata, Calvin avons-nous

(1) Mnss. Bib. Pub. Cod. 108.

(2) Cet article serait sans doute le principal obstacle à l'hypothèse d'attribuer cet écrit à Lælio Sozzini. Toutefois la forme dubitative des questions, l'esprit éminemment philosophique, sont des présomptions en sa faveur.

dit, avait subi des reproches pour son indulgence. Il avait promis à Blandrata qu'il ne serait pas inquiété pour ses opinions s'il consentait à rester en repos. Calvin raconte que Blandrata assistant à une de ses leçons, vit tout à coup entrer un syndic; se croyant poursuivi, ce que Calvin attribue à sa mauvaise conscience, il feignit de saigner du nez, sortit de l'auditoire et bientôt de la ville pour n'y plus rentrer (1).

La fuite précipitée de Blandrata fut peut-être la cause de quelque mouvement parmi les réfugiés italiens, ce qui fit découvrir plusieurs choses auxquelles il fallut remédier. On reconnut qu'un certain nombre d'Italiens ne pensaient point de la trinité conformément à la doctrine reçue et troublaient la paix de l'Eglise. C'est pourquoi, sur l'avis de Calvin, de ses collègues et du Consistoire italien, une confession de foi spéciale touchant l'article de la trinité fut dressée et proposée à la congrégation dans une réunion tenue le mercredi 18 mai 1559, en présence de Calvin et de Saules ministres, du syndic Chevalier (2). Après une

(1) L'époque de cette fuite n'est pas certaine, la plupart des auteurs la mettent après le 18 mai ; cependant, selon une lettre de Calvin à Caracciolo, Blandrata aurait quitté Genève avant le 18 mai 1558, ce que semble confirmer ce passage du Registre du Conseil : Quant à ceux qui s'en sont allés (Jean Paul et ung autre, probablement Blandrata), arrête que quand ils reviendront on les mette en prison. (Registre du Conseil 54 B, f° 192, 23 May).

(2) Extrait d'une lettre de Calvin à Caracciolo (19 juillet) qui était alors en Italie (Mnss. Bib. Pub. Cod. 107. J. Bonnet, II, 206), des archives de l'Eglise italienne, n° 7, des Registres du Petit Conseil n° 54, B. f° 187-192. — La confession a été reproduite en italien et en latin par les éditeurs de Calvin, P. S. IX, 385. Nous donnons plus bas le texte français d'après les Opuscules.

allocution du syndic sur les dangers que courait la religion, on lut la confession. Calvin l'expliqua, il fut loisible à chacun d'exposer ses doutes et ses difficultés. On usa largement de cette liberté, car Calvin exprime « son horreur des opinions que Jean-Paul (Alciati) eut licence d'émettre. » La discussion dura plusieurs heures, et Calvin satisfit si bien aux objections que tous, sauf sept, signèrent la confession, « jurant de vivre et de mourir en icelle, sous peine d'être tenu pour parjure et déloyal. »

Le samedi 21, les récalcitrants sauf Alciati, signèrent la confession aux mêmes conditions.

Ce document (1) intéressant, après l'expres-

(1) Combien que la confession de foi qui est comprinse au symbole des apôtres devrait suffire à tous chrétiens modestes, toutefois d'autant que quelques-uns s'étant, par leur curiosité, détournés de la pure et vraye foy, ont troublé l'union et concorde de cette Eglise, et semé de fausses opinions et erreurs : pour obvier à toutes les astuces et cautèles de Satan, et afin aussi que nous soyons munis et bien pourveus à l'encontre de ceux qui nous voudraient séduire, et que nous monstrions que nous croyons tous d'un cœur, et parlons d'une même bouche, et semblablement que nous rejetons et détestons toutes hérésies contraires à la pure foi, laquelle nous avons tenue jusqu'à maintenant, et la voulons suivre jusqu'en la fin ; nous avons advisé et résolu de faire la présente déclaration qui s'ensuit, touchant la seule essence de Dieu, et la distinction des trois personnes.

Nous protestons donc que Dieu le Père a tellement engendré de toute éternité sa parole ou sagesse, laquelle est son fils unique, et que le Saint-Esprit est tellement procédé de tous deux, qu'il n'y a qu'une seule et simple essence, du Père, du Fils et du Saint Esprit, et que ce que le Père est distingué du Fils et le Saint-Esprit de l'un et de l'autre, cela se fait pour le regard des personnes (*una sola e semplice essentia del Padre, del Figliuolo, e de lo Spirito Santo, e che questo, che il Padre è distinto dal Figliuolo, lo Spirito Santo da l'uno e da l'altro e per rispetto de le persone.*)

Par quoy nous condamnons et détestons l'erreur de ceux qui disent que le Père simplement au regard de son essence et en tant qu'il est le seul et vray Dieu a engendré son fils, comme si la majesté divine, l'empire, la gloire, l'essence, brief la vraye divinité appartenait seulement au Père : et que Jésus-Christ et le Saint-Esprit fussent Dieux procédant de lui, et que par ce moyen, l'unité de l'essence divine fût divisée ou séparée.

Au reste, en confessant qu'il n'y a sinon un seul Dieu, nous

sion du désir de maintenir la vraie foi pose que dans la seule et simple essence, il faut distinguer trois personnes, il condamne l'opinion qui exclut de la majesté et de la vraie divinité Jésus-Christ et le Saint-Esprit comme des Dieux procédant du Père, c'était un trait dirigé contre les dissidents italiens. Jésus-Christ est vrai fils de Dieu même quant à sa nature humaine, en sorte que par l'union des deux natures, il n'y a qu'un seul Fils, qu'un seul Sauveur, qu'un seul médiateur.

Cette déclaration aussi claire que possible laissait peu de place à l'équivoque, et le point essentiel ici, la coessentialité et l'égalité des trois personnes était nettement affirmé.

reconnaissons que tout ce qui est attribué à la Divinité et à sa gloire et essence, convient tant au Père qu'au Fils et au Saint-Esprit, quand il est simplement parlé de Dieu sans faire comparaison des personnes de l'une à l'autre. Mais si les personnes sont comparées ensemble, il faut observer les propriétés de chacune pour les distinguer tellement que le Fils ne soit point le Père, ni le St-Esprit ne soit point le Fils.

Touchant la personne de notre Seigneur Jésus-Christ, outre ce qu'il a été de toute éternité engendré de Dieu le Père, et qu'il est une personne distincte de lui, nous tenons et croyons qu'en sa nature humaine même, laquelle il a vêtue pour notre salut, il est vray fils et naturel de Dieu, voire d'autant qu'il a tellement conjoint ces deux natures en un, que ce n'est qu'un seul médiateur, Dieu manifesté en chair retenant toujours les propriétés des deux natures. (*Quanto alla persona del Signor nostro.. noi teniamo che ne la sua natura humana... egli è ancora vero e naturale Figliuolo di Dio, per havere in tal modo unite le due nature.*

Or nous faisons cette déclaration et confession tellement que nous jurons et promettons par la foy et serment que nous devons à Dieu, et luy sommes obligés, de suivre et maintenir cette doctrine et de persévérer en icelle sans y jamais contrevenir directement ni obliquement, de propos délibéré et malicieusement pour rouvrir aucune dissension ou différend par lequel on puisse être détourné de cet accord et union. Brief pour couper broche à l'advenir, et remédier à tous discords et dissensions, nous protestons que nous avons délibéré de vivre et de mourir selon la doctrine de cette Eglise et autant qu'en nous sera, de résister à toutes sectes contraires. Nous approuvons tout ce que dessus, nous le recevons, confirmons et ratifions à telle condition que celui qui fera autrement sera tenu pour déloyal et perjure.

Pour être plus complet, nous renvoyons à la fin du paragraphe suivant l'examen de l'influence que purent exercer les idées des antitrinitaires italiens sur celles de Calvin.

§ 2. *Valentin Gentile.*

Calvin et ses collègues de l'Eglise italienne s'étaient flattés de ramener dans l'ordre les égarés et de pacifier les troubles inquiétants. Ils furent bientôt détrompés.

Celui, qui sous prétexte de maladie, s'était absenté de la congrégation, Valentin Gentile, contrevenant à son serment, renouvela les mêmes troubles en semant les mêmes hérésies. Ce parjure redoubla contre lui l'irritation que Calvin ressentait déjà à voir renaître ces idées qu'il avait crues étouffées, se rallumer le feu des disputes théologiques déjà si ardent sur d'autres points. Cette irritation perce et dans la lettre au marquis de Vico déjà citée, et dans sa réfutation de l'impiété sacrilége de V. Gentile (1).

Valentin Gentile était natif de Cosenza en Calabre (2), il remplissait à Genève les fonctions de maître d'école. A beaucoup de vanité et à quelque naïveté parfois, il joignait une

(1) *Impietas Valentini Gentilis detecta et palam traducta, etc.* Ed. St. IX. — Opusc.

(2) Il était venu à Genève en 1556. — La Bibliothèque Universelle (Mars 1873) parle d'un poète calabrais, Isidore Gentili.

certaine connaissance de l'Ecriture e des Pères et un esprit subtil et dialectique. Il se croyait de bonne foi un théologien de taille à lutter avec l'esprit de Calvin. C'est sans doute des incohérences de son caractère que provient ce va-et-vient d'opinions que nous révèle le procès qui lui fut intenté.

Le Conseil ayant eu connaissance des hardiesses de Gentile, le fit arrêter comme le plus remuant entre le 8 et le 12 juillet (1); à cette dernière date, Gentile produisit une brève confession de foi, que les juges ne trouvèrent pas assez explicite, ils en exigèrent une seconde sur sa conception trinitaire. Gentile écrivit une lettre aux ministres accusant le pasteur de la communauté italienne (alors Lactance Ragnone de Sienne) de l'avoir calomnieusement accusé d'hérésie.

La doctrine de Gentile tendait surtout à sauvegarder l'unité divine, il posait cette thèse favorite que « le seul Dieu d'Israël, c'est-à-dire le Dieu de l'Ancien Testament, était le seul et vray Dieu, et Jésus-Christ son vray et naturel fils, en tant qu'il est la Parole.» Il était aisé sans doute d'affirmer que Jéhovah fût le vrai Dieu, mais il fallait éclaircir cette filiation de Jéhovah à Jésus-Christ. Selon Gentile, le Père est seul Dieu de soi-même, inengendré, *autotheos*, seul il a l'essence divine qu'il communique, qu'il verse dans une certaine créature qu'on

(1) Registres 54, B., f° 230, 233.

peut appeler *essentiata* (1). Ce mot *essentia* semble prêter ici à une équivoque : chez le Père, il signifie la substance, chez le Fils, l'existence, le principe de vie, à moins que Gentile ne fasse Dieu muable. Il affirme que le Fils est vrai Dieu, ce qui selon lui ne fait pas deux Dieux, mais un seul. Dès lors l'obscurité trinitaire subsiste tout entière, le mystère de deux personnes en un seul Dieu reste debout et Gentile n'a rien expliqué. Cette contradiction provient d'une inconséquence. Dès qu'il nie dans l'essence divine l'existence de plusieurs personnes, et qu'il veut conserver Christ vrai Dieu, il aboutit à deux Dieux, le *corporeo* et le *corporato* de Gribaldo. Gentile affirme également la génération éternelle de la Parole incarnée en Jésus si bien que séparer l'un de l'autre, c'est faire, non seulement deux natures, mais deux fils. Quant au Saint-Esprit, il procède du Père et du Fils, c'est l'esprit qui les anime tous deux. Gentile prétendait à la vraie foi et il conservait la *trinité* de l'essence, c'est-à-dire du Père, de la Parole incarnée en Jésus ou du Fils et du Saint-Esprit. Il y a entre ces personnes non pas des différences de temps mais d'ordre.

Gentile se livrait encore à une polémique très-active, il accusait ouvertement Calvin

(1) « J'affirme que le Père est cette seule essence, la Parole la splendeur de la gloire de Dieu, l'image vive de la substance d'iceluy distingué pour cette raison du Fils, pour ce que le Père est le seul et vray Dieu baillant essence (*essentiator*), c'est-à-dire formateur de choses qui ne se divisent point (*informator individuorum*. »

d'hérésie, soit dans ses écrits, soit dans les quelques interrogatoires qu'il subit et où il lui tint tête obstinément. Il appelait la trinité orthodoxe personnifiée pour lui en Calvin une *quaternité* et le prouvait ainsi. L'essence considérée en elle-même est le vrai Dieu, chacune des personnes est Dieu essentiellement, de là il résulte quatre Dieux, à moins qu'il n'y ait trois essences et la trinité est alors sans Dieu, et, ajoutait-il dans une lettre au Conseil, de la fin de Juillet, « je confesse franchement que je ne puis recevoir en saine conscience cette *quatraine* de M. Calvin, » il accuse même le Réformateur de servétisme (1). Ailleurs, il demande à Calvin si le Dieu d'Israël est le Père de la Parole.

Au premier reproche, Calvin répond que le Fils n'est Dieu qu'autant qu'il est l'essence divine, car le mot personne n'emporte avec lui aucune divinité. A la question de Gentile, Calvin dit que le Dieu d'Israël est le vrai Dieu, et qu'il est Jésus-Christ ; selon l'orthodoxie, en effet, c'était la trinité qui avait apparu dans les théophanies de l'Ancien Testament, et Calvin repoussait l'idée que le Christ n'eût pas apparu. L'idée propre à Gentile, du Père essentiateur, Calvin la repousse fortement; selon lui, *essencier* n'est autre chose que créer, ou bien le Fils sera le Père, ou bien le Fils n'aura point d'essence divine, mais une divinité créée que

(1) *Nescio quibus nugis Serveti, artificiose quidem sed parum honeste elusit.* Opusc. — *Impietas.* P. C. 91, P. S. IX, 411.

Gentile appelle essentiation, et ces deux hypothèses sont également contraires à l'Ecriture, c'est donc une duplicité que de garder les mots en leur attachant un sens pervers.

Soit sentiment de la supériorité de Calvin, soit frayeur du résultat possible de son procès, dont le pressentiment pouvait lui être inspiré par sa détention prolongée et le refus de lui donner un avocat, soit ressouvenir de la mort de Servet, soit pour toute autre raison qu'une renonciation sincère, Gentile commença à manifester des opinions opposées. Le 1er août, il fit parvenir au Conseil une première rétractation, ce qu'à peine dix jours auparavant, il ne pouvait admettre en toute conscience, il déclare maintenant l'accepter de « MM. les ministres encore qu'ils ne fissent que songer, et que je fusse moi-même bien éveillé. » Il prie humblement qu'on pardonne à sa « simplesse » se soumettant au jugement du Consistoire, se recommandant à la clémence du Conseil et au pardon de Calvin (1). Il est à remarquer que cette lettre, malgré le ton d'humilité, ne rétracte rien. Il n'est fait mention qu'une fois de son « opinion erronée, » sans préciser davantage. On le voit, c'est la peur qui l'a pris, mais il voudrait, sous le couvert d'un pardon humblement demandé et généreusement accordé, garder la liberté de son opinion. Le Conseil méfiant, arrête le lende-

(1) Opusc. — *Impietas*, P. C. 92. P. S. IX, 412.

main d'interroger Gentile et de communiquer le tout à Calvin.

Quelques jours après, V. Gentile envoie au Conseil une seconde lettre rétractant les trois points capitaux de sa doctrine : Il tient pour erroné que le Dieu unique d'Israël soit le Père de Jésus-Christ, que l'essence hors des personnes fasse une quaternité, que la personne du Père ait seule l'essence. Il termine en demandant son élargissement.

Les juges qui n'étaient pas revenus de leurs défiances consultent cinq avocats qui déclarent Gentile digne de la peine capitale (1). Cette sentence effraya les juges, et la nuit portant conseil, on vota le lendemain un sursis qui permît d'interroger encore le prisonnier et de s'assurer de son repentir. Le 29 août, Gentile envoie au Conseil une renonciation en due forme. Non-seulement il demandait pardon pour ses erreurs passées, non-seulement il les reconnaissait et les répudiait, mais il déclarait adopter l'opinion de son adversaire et la doctrine contenue dans la confession de l'Eglise italienne (2).

(1) V. Gentile, détenu, sur ses réponses et confessions d'être contrevenu au serment par luy porté d'approuver la confession faite en l'Eglise italienne et d'avoir obstinément même en l'évesché et prisons voulu maintenir son hérésie contre la trinité, estant sur ce ouï l'advys et conseil de cinq advocats : Germain Colladon, etc., déclairent qu'il est digne de mort, et qu'il doibt avoir la tête tranchée. A esté arrêté qu'on se tient au dict advys et soyt demain condamné et exécuté. Registre du Conseil, 54, B. f° 258.

(2) Je confesse que Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un Dieu, c'est-à-dire trois personnes distinctes en une essence, et chacune des trois personnes est cette essence tout entière ; ils sont ensemble égaux et éternels, c'est cela que je crois et confesse de cœur et de bouche.—*Impietas* P.C,98, P.S.IX,414.

Condamné à faire amende honorable, Gentile fut relâché le 5 septembre, sous condition de ne point sortir de la ville sans permission. Le premier usage qu'il fit de sa liberté fût de s'enfuir à Farges, chez Gribaldo, et d'y reprendre ses anciennes idées.

La vie de Gentile ne fut dès lors qu'une suite de mésaventures et de misères. Rebuté en Pologne, il s'en fut à Lyon, arrêté pour ses opinions théologiques puis relâché probablement comme ennemi de Calvin, il revint à Gex en 1566. Par une imprudence injustifiable, il dédia au bailli bernois gouverneur du pays un pamphlet antitrinitaire. Saisi, envoyé devant le Sénat bernois, mis en jugement, Gentile soutint avec fermeté ses idées, et fut décapité le 10 septembre 1566.

Il ne paraît pas que les idées de Gentile aient trouvé beaucoup d'écho parmi les membres de la communauté italienne. La fuite de Gentile, ses changements d'opinion ne pouvaient favoriser l'extension d'idées si mal soutenues d'un côté, si énergiquement réprimées de l'autre.

Jugeant peut-être que ces controverses avaient pu produire quelque ébranlement dans les convictions de plusieurs, qu'en tout cas il était temps de prévenir de pareilles querelles pour n'avoir pas à les réprimer plus tard, nous voyons Calvin dans sa confession de

foi de 1560 (1), destinée à remplacer celle de 1536, s'exprimer de la manière la plus précise sur l'article de la trinité. Ce document très-étendu n'est pas seulement conçu en vue de l'opposition à l'Eglise romaine, c'est une exposition complète de la foi protestante. Après avoir développé la trinité, elle affirme contre Servet un seul fils, un seul Christ, et contre les Italiens, deux natures unies, mais non confondues.

Ces mêmes préoccupations se présentèrent à l'esprit de Calvin lorsqu'il révisa son Institution Chrétienne en 1559. et qu'il lui donna la forme sous laquelle elle est le plus connue aujourd'hui. Il y accorde une place relativement considérable à la réfutation des idées de Servet et des Italiens, il voulait en effet profiter de la vaste notoriété de son livre pour combattre l'influence des idées de Servet fort connues en Allemagne et en Suisse, et mettre en garde les Eglises chez lesquelles les Italiens s'étaient réfugiés.

A proprement parler, le chap. XIII du livre I de l'Institution Chrétienne, ne contient rien de nouveau sur le fond même de la doctrine. L'essentiel est encore de croire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu, et

(1) Connue sous le nom de confession de Th. de Bèze. — La confession de foi que devaient signer tous les étudiants de l'Académie condamne nommément les erreurs renouvelées par Servet et ses complices (CALVIN, P. S. IX, 721.)

La confession helvétique de 1566 expose également tout au long le dogme trinitaire et rejette les hérésies de Servet et de ses partisans. (RUCHAT VII, 109, et l'intéressante étude de M. L.Thomas).

qu'il y a entr'eux distinction de propriétés (1). Calvin invoque ici l'Ecriture, l'autorité de l'œuvre de Jésus-Christ, et reconnaît plus expressément peut-être que partout ailleurs la puissance de la piété et la valeur du sentiment religieux (2). De ce que notre âme invoque le nom de Christ à salut, de ce qu'elle reconnaît en lui une puissance vivifiante et rédemptrice, Calvin en conclut que Christ est Dieu. La question est de savoir si le sentiment bien consulté fournit une notion claire et précise du Christ trinitaire. Du reste Calvin sent la délicatesse et le danger de la spéculation métaphysique en matière de foi, et il semble blâmer Saint-Augustin de s'être trop aventuré sur cette voie.

Parmi les erreurs de la foi, Calvin ne veut combattre que les plus récentes, et tout d'abord Servet, auquel il répond que Saint-Jean fait de la Parole une personne vraiment résidente en Dieu, que l'Esprit n'est pas une ombre mais une vertu essentielle de Dieu, que si Dieu s'est montré visible à nous en son Fils, on ne laissera d'autre divinité à Jésus que sa qualité de fils, et on admettra des accidents en Dieu. Contre l'avis de Servet, Calvin enseigne que Jésus est fils même selon son humanité,

(1) Inst. Chrét. 1559, l. XIII, 5, 6.

(2) « Cette connaissance qui gist en pratique et en expérience est beaucoup plus certaine que toutes spéculations oisives, car l'âme fidèle recognoist indubitablement, et par manière de dire touche à la main la présence de Dieu, là où elle se sent vivifiée, sauvée, justifiée et sanctifiée. » — Inst. chr. I, XIII, 13.

et qu'il l'était déjà avant son incarnation. Sans les deux natures du Christ enfin, son rôle de médiateur serait impossible.

Aux Italiens « sortis du bourbier de Servet » et qui confessent bien trois personnes, mais en appelant le Père seul essentiateur, Calvin rappelle que le Christ est aussi appelé Jéhovah, parce qu'il possède l'essence de Dieu (1). Si le Christ est *essencié*, il faudrait conclure à deux hypothèses également fausses. Leur erreur est d'enseigner trois personnes en chacune desquelles est une partie de l'essence.

Pour ce qui concerne l'autorité de l'Eglise et des conciles, nous renvoyons à l'édition de 1543 avec laquelle celle de 1559 n'offre pas de différence notable.

Calvin nous semble avoir acquis plus de fermeté en même temps que plus de modération. Sans contradicteur alors sur ce point, il ne se laisse plus emporter par la fougue de la controverse, il développe ses raisonnements avec plus de calme et de décision. Il n'a plus besoin de défendre sa foi contre d'injustes calomnies comme en 1537, son autorité solidement assise sur les talents incontestés et sur les immenses services rendus à la Réforme ne laisse aucune place à l'attaque. S'il s'engage avec la même ardeur dans la lutte, c'est qu'il croit l'intérêt et l'avenir de l'Eglise menacés par ces querelles dissolvantes, par ces

(1) Pages 28 et 36.

doctrines qui, en fatiguant l'esprit de spéculations métaphysiques, relâchent incontestablement le ressort de la foi.

Y a-t-il eu un mouvement marqué d'opinion chez Calvin ? Malgré la difficulté d'appréciation, divers indices tendraient à nous le faire croire. — Dans le domaine ecclésiastique, cela ne saurait faire aucun doute, nous croyons l'avoir suffisamment montré. — Le fond reste sans doute le même, mais des points sur lesquels le Calvin de 1537 admettait une latitude assez large et s'éloignait sensiblement de la doctrine orthodoxe, prennent peu à peu une direction plus ferme. Ainsi Calvin revendique contre Caroli la liberté complète de l'usage des noms d'essence, etc., et blâme plus tard Servet et les Italiens de s'en servir dans un autre sens. — Calvin déclare à Lausanne les symboles non obligatoires pour la foi et s'élève vivement contre celui d'Athanase, tandis qu'il fait un grief à Gentile d'insulter à la mémoire de ce Père.

Ce sont là pour nous des indices du travail intérieur, fruit des années, de la réflexion, de la pratique de la vie, et Calvin reste un puissant ouvrier de Dieu, un talent éminent, un caractère énergique. D'ailleurs, la Réforme elle-même n'est-elle pas un mouvement d'opinion bien autrement considérable, et Luther brûlant la bulle papale devant la porte de Vittemberg, est-ce le Luther, théologien de Frédéric le Sage ou le reclus de la Wartbourg?

Reconnaissons la marche progressive de cette œuvre qui reste puissante malgré des reculs ou des faiblesses.

§ 3. *De l'unité de la doctrine antitrinitaire.*

Avons-nous ici des tendances semblables? Les antitrinitaires et Servet ont-ils puisé à une même source? Et quels sont leurs rapports et leurs divergences?

Si nous prenons les Italiens d'abord, nous trouvons des divergences notables, Gentile se rapproche considérablement de Gribaldo et d'Alciati, mais pour s'éloigner d'autant de Blandrata et de Socin. Les premiers se distinguent par une tendance pratique très-accusée. Ce qui préoccupe Gribaldo et Gentile, c'est l'opposition qu'ils constatent entre le dogme trinitaire et l'Ecriture, c'est cette opposition qu'ils veulent faire disparaître, aussi voyons-nous Gentile avoir sa trinité à lui, s'il va plus loin que ses compatriotes, en ce sens qu'il est plus complet, il faut l'attribuer à sa hardiesse d'idées, et à son procès qui l'obligea à formuler son système.

Cette tendance pratique se remarque dans la direction de la doctrine. Tous admettent une activité interne en Dieu, type de l'activité externe. Et comme Dieu a créé le monde comme

il a donné l'âme à l'homme, la vie à l'animal, par une action semblable il a transmis son essence à Christ. Ils nient la génération sans commencement d'un être, parce qu'ils ne lui trouvent aucun point de comparaison dans le monde sensible. Frappés seulement des difficultés de l'union des deux natures dans une seule personne, ils confondaient les deux natures, cette essence créée de Dieu a pénétré la nature humaine.

Alciati pourrait se détacher de Gentile, pour autant qu'on connaît ses opinions, par un esprit moins circonspect, peu au fait des distinctions théologiques. Gentile et Gribaldo plus prudents, mettent plus en saillie la divinité du Christ, ils retiennent davantage les formes du dogme trinitaire, mais la tendance est la même. Ce rapport de Gentile à Gribaldo, Calvin le signale à plusieurs reprises (1). Les Italiens veulent dissiper les obscurités et les subtilités de la trinité, ils posent en principe une seule et simple essence divine dont dérivent deux essences secondaires qui apparaissent avant le monde, mais dans le temps.

Blandrata était poussé aussi par le désir de simplifier la trinité, mais il arrivait au même résultat par une tendance d'esprit et un procédé différents. La subtilité théologique s'al-

(1) « Je sais bien qu'il (Gentile) n'est pas autheur, mais quelqu'un de la troupe de ces épicuriens. Il n'y a point de doute que ce maître Gribaldi ne se soit merveilleusement plu en ces sottises et badinages duquel ce misère Valentin est le bateleur ou badin. » (Orusc.)

liait chez lui à la prudence, l'ardeur de la controverse aiguisait son esprit critique ; aussi, il élève contre la trinité des difficultés métaphysiques, il cherche moins à en élaguer ce qu'il ne pouvait comprendre qu'à l'entourer de murailles pour en rendre l'accès impossible. L. Socin représente avec bien plus d'éclat ce talent d'analyse qui dissout et détruit en détail l'objet soumis à son examen. Tous les Italiens tendent à simplifier la doctrine chrétienne par son côté le plus métaphysique ; ayant devant les yeux l'unité de Dieu, ils en éloignèrent Christ dont la divinité compromettait cette grande thèse, et sans trop chercher ce qu'il devenait, ils retinrent seulement le principe monarchien. Ce caractère n'est cependant pas absolu, car nous trouverons quelques rapports de détail entre les Italiens et Servet dont la tendance est panthéiste et sabellienne.

Servet, doué d'un esprit philosophique éminent et possédé du désir de demeurer chrétien, reproche à la trinité de faire trois Dieux, et il met en avant un seul Dieu immuable, presque inaccessible sans la révélation qui nous est parvenue par le monde des idées résumées en Christ, type du monde visible. Au rebours des Italiens, il tend à rapprocher Christ de Dieu. Les uns veulent diminuer l'union substantielle de Dieu et de Christ, l'autre veut la resserrer davantage.

Le panthéisme est manifeste et fait ressortir

encore davantage l'inconséquence de Gentile. Si Dieu a versé son essence en Christ, rien n'empêche de la communiquer à d'autres, et cette apparence de théorie émanatiste établit un rapport avec Servet. Un autre point de contact est la nature du Christ. Servet, pour éviter le danger de faire deux Christ (le Christ idéal, préfiguratif et le Christ historique), fait de celui-ci le Fils de Dieu, et affirme que sa chair est Dieu. A l'expression près, c'est exactement la thèse que soutiennent Blandrata et Alciati.

Mais ces rapports, quelle que soit leur importance, ne peuvent détruire les dissemblances essentielles. Un panthéisme prononcé, une tendance gnostique et mystique évidente, des besoins d'esprit différents, des procédés et un but divers, des résultats souvent opposés séparent Servet des Italiens. Ceux-ci soumettent le dogme à la critique et le suppriment en tout ce qui dépasse leur entendement. Cette tendance négative, si accusée chez les Italiens, l'est beaucoup moins chez Servet qui s'efforce, en édifiant sa philosophie sur les ruines qu'il a faites, de fonder une religion; selon l'expression de Saisset, « les uns veulent dégager le christianisme de toute métaphysique, l'autre veut interpréter la métaphysique du christianisme » (1). Si, parmi les premiers, il y eut des différences de degré, ils n'en constituent pas

(1) *Revue des Deux Mondes*, 1848, 595.

moins un groupe assez homogène et par le point de départ et par le point d'arrivée. Dans le camp des adversaires de la trinité, ils forment l'une des ailes de l'armée, Servet constitue l'autre, mais ils tendent au même but destructeur, c'est pourquoi Calvin les confond souvent dans la même animadversion.

Ces idées étaient-elles, du reste, absolument nouvelles ? Cette opposition du panthéisme et de l'unitarisme contre le dogme ecclésiastique, nous la retrouvons dans les premiers siècles entre Sabellius et Artémon, entre Arius et les consubstantialistes extrêmes.

Cependant, si chez Servet nous retrouvons les thèses des panthéistes des premiers siècles, nous y trouvons aussi une tentative de conciliation qui fut bien loin d'aboutir mais qui constitue le mérite propre de Servet. En résumé, théisme et panthéisme, telles sont les deux faces de l'antitrinitarisme à Genève au XVI[e] siècle.

CHAPITRE IV

ORIGINES ET DESTINÉES ULTÉRIEURES DE L'ANTITRINITARISME

§ 1. *Origines de la doctrine de Servet.*

On est encore réduit aux hypothèses quant aux sources où a puisé Servet. Ces hypothèses sont de diverses sortes : ce qui s'explique par le peu de cohésion des idées de Servet.

Une supposition assez plausible serait que

Servet aurait puisé ses idées antitrinitaires dans son pays natal, en Espagne, où des musulmans seraient restés en secret (1). Moreri dit de son côté que Servet fit un voyage en Afrique pour y étudier le Coran. Quelque importance que ces causes méritent, il faut reconnaître que leur influence disparut à peu près complétement dans la suite.

Reste à expliquer la couleur philosophique si prononcée chez Servet. On peut démêler sans trop de peine à quelles tendances il a emprunté ses principales idées. M. Saisset le rattache au platonisme alexandrin (2), sa doctrine de Dieu, des idées n'y contredit pas. Ce platonisme lui-même n'emprunte pas seulement ses théories à Platon, dont il n'avait guère gardé que l'idéalisme et le besoin d'unité, mais il tire ses étrangetés de l'Orient, des incarnations hindoues, de la cabbale. Servet, avec beaucoup de franchise et un peu de pédanterie, cite Zoroastre et Parménide à l'égal presque de l'Ecriture. Il faut avouer que la Bible commentée par le docteur persan et combinée avec les émanations du *En* serait une singulière manière de réformer le christianisme.

Où Servet puisa-t-il ces idées philosophiques? Au XVIe siècle, les écoles du midi de l'Europe retentissaient encore des commentaires d'Aristote, moins sur le texte même

(1) Ceci est emprunté à un écrit destiné à réhabiliter Servet : Ch. ROMEY. *Hommes et choses de divers temps*. — On cite même à l'appui un Aragonais, Félix d'Urgel qui, au VIIIe siècle, aurait soutenu à peu près les mêmes idées que Servet.

(2) *Revue des Deux Mondes*, 1848, 587.

que d'après Averroès qui nous l'avait transmis. La réaction, il est vrai, commençait à se faire, mais dans un sens non-chrétien. Une école chassait l'autre. Le panthéisme et l'incrédulité régnaient en Espagne, à Toulouse, en Italie. Servet passa quelque temps à Toulouse ; là, peut-être, il puisa cette philosophie qui devait enflammer son imagination à tel point que ni la lecture de la Bible, ni les traités si pratiques de la Réforme allemande ne purent guérir cet enthousiasme. Le mystère, l'incompréhensible exerçaient sur lui un attrait bien plus grand que la lutte entreprise par Luther. Mais c'est évidemment son voyage en Italie qui fixa les idées de Servet, et les relations nombreuses qu'il entretint avec ce pays (1), l'accueil qu'on y fit à ses ouvrages nous engagent à croire qu'il lui doit beaucoup. Ce voyage eut lieu de 1528 à 1530. Servet passa deux ans à aller de Naples en Lombardie. Or, Bologne et Padoue étaient alors les centres de cette philosophie antichrétienne (2). Mais là où d'autres devenaient incrédules, Servet alliait et essayait de concilier ces éléments divers.

Ce furent justement ces difficultés, ces contradictions, ce défaut de méthode et de direction, ce caractère plus enthousiaste que

(1) Malgré les dénégations qu'il opposa plus tard à ce fait. Rilliet, 65. — En 1553, une apologie de Servet fut publiée à Venise où il avait de nombreux partisans. (Mac'Crie. *La Réforme en Italie*, 177).

(2) La théorie averroiste de l'intellect, que le principe de l'intelligence humaine est identique chez tous les hommes, ne pourrait-elle pas être rapprochée de la théorie de Servet sur l'âme et les idées ?

scientifique de son système qui empêcha Servet de se créer des disciples.

§ 2. *Origines de l'antitrinitarisme italien.*

Le XVI[e] siècle fut un temps de transformations, d'essais, de tentatives en philosophie comme en religion. Ce mouvement fut général en Europe, mais il fut surtout marqué en Italie, siége du gouvernement de l'Eglise, théâtre où la philosophie du moyen-âge brillait encore, premier abri, enfin, de l'antiquité classique bannie de Constantinople. Ces trois faits nous semblent expliquer assez bien l'état de l'opinion publique en Europe et en Italie.

Dans ce pays, l'incrédulité était générale. A Padoue, à Bologne (1), le panthéisme était enseigné ouvertement par Pomponatius et par son adversaire Achillini. Ils disputaient sur des nuances, le fonds était le même. Marsile Ficin, Césalpini suivaient la même ligne, G. Bruno, plus franc ou moins prudent, fut brûlé pour impiété à Rome en 1600. Hors des écoles, tous les savants, Pic de la Mirandole, Louis Vivès mettaient en discussion les vérités fondamentales de la foi, pour les nier le plus souvent. De l'école, cette incrédulité passait dans la

(1) Nous avons pris ces quelques détails sur la philosophie italienne dans : E. RENAN, *Averroès et l'averroisme*. P II. C. III, *passim*. V COUSIN. *Fragments de philosophie cartésienne, article sur Vanini.*

masse, la société cultivée de l'Italie ne s'entretenait que de la querelle des alexandristes et des averroïstes, mais qu'on fût platonicien ou péripatéticien, on était également irréligieux. Sans contredit, c'était bien l'irréligion qu'enseignait Pomponat lorsqu'il disait que certaines choses vraies théologiquement ne l'étaient pas philosophiquement, telle l'immortalité de l'âme inventée pour maintenir le peuple, la religion bonne pour les simples d'esprit (1). Plus tard, Vanini, un disciple de Padoue, devançant un aphorisme moderne, enseignait que le vice et la vertu sont des produits du climat et de l'alimentation (2). Finalement on était accoutumé à entendre nier avec effronterie ce qu'on affirmait la veille. On se moquait de toute conviction sérieuse, le scepticisme le plus effréné était de bon ton et ébranlait dans les âmes la foi à la vérité.

La cour de Rome cherchait-elle au moins à réagir contre ces tendances corruptrices en leur opposant la foi à l'Evangile? Non. La cour de Léon X applaudissait aux joûtes oratoires de Padoue, on prenait parti pour l'un ou pour l'autre, on condamnait les doctrines dans une bulle qui ordonnait de croire à l'immortalité de l'âme, cette bulle était signée Bembo, lequel favorisait secrètement Pomponatius. Ce même cardinal Bembo appelait ensuite à Venise l'éloquent prédicateur Occhino pour se faire

(1) Renan. *Averroès*, 358.
(2) V. Cousin. Op. cit. 57.

prêcher la morale évangélique. Il était impossible de se moquer plus indignement et plus ouvertement de la religion.

Si la cour de Rome conservait quelque prestige sur l'esprit des Italiens, la cause en était bien plus le souvenir des grandeurs passées, ou la pompe des cérémonies pontificales, ou le culte pour les arts, que Léon X professait avec la plus grande générosité d'ailleurs, que l'autorité religieuse que Rome avait su conserver. Cette autorité était diminuée encore par les abus d'administration qu'on ne dissimulait plus (1), par le souvenir du schisme qui avait déchiré la papauté. Les luttes politiques que le souverain pontife avait soutenues de tout temps avec tous les princes italiens, les intrigues où il avait nécessairement trempé, les rivalités auxquelles il avait dû descendre avaient discrédité le prestige dont la foi aimait à entourer le chef de l'Eglise. Ce prestige était à peu près détruit dans l'âme des Italiens.

Les sentiments d'admiration, d'enthousiasme se portèrent sur l'étude de l'antiquité qui reprit un essor nouveau à partir de 1453; l'esprit naturellement investigateur et critique des Italiens fut vivement excité, on vit naître des hommes d'une science vraiment universelle. Cette ardeur à l'étude se tourna contre l'Eglise et contre la religion par les mesures maladroites et vexatoires de Paul II (2).

(1) On se rappelait Jean de Médicis, plus tard Léon X, nommé cardinal à 13 ans, en 1489, et le népotisme éhonté d'Alexandre VI.

(2) Sismondi. *Hist. des Rép. ital.* VI. 480.

Ce souffle d'incrédulité s'était peu à peu répandu de l'Italie sur l'Europe, mais les effets ne furent pas partout les mêmes. Dans le Nord, lorsque éclata la Réforme qui, en rompant les liens avec Rome, semblait tout remettre en question et autoriser toutes les idées, sous la double influence de ce scepticisme et d'un esprit pratique, on vit surgir l'anabaptisme, qui ne prit un corps qu'en 1533. L'anabaptisme, représenté par Hetzer, Denk, Campanus, renversait la trinité (1) et inaugurait un nouveau régime social. Dans le Midi, où le goût des spéculations dominait, on ne vit se produire aucune de ces théories antisociales et l'opposition à la doctrine ecclésiastique demeura dans le domaine des idées.

Ajoutons les souvenirs des hérésies de l'âge précédent. La Lombardie et la Calabre avaient vu de nombreuses et florissantes églises vaudoises ; en Lombardie, les Patarins, secte peu connue, venue de l'Orient, fut persécutée dans le XIII[e] siècle. Dans le Midi, en Calabre, l'arianisme avait dû conserver quelques traces, car en 1215, le IV[e] concile de Latran, dans le second de ses canons, condamna la doctrine de l'abbé Joachim de Flora. Joachim accusait P. Lombard et les orthodoxes de croire non pas à une trinité mais à une *quaternité* (2).

(1) Hagenbach. *Dogmengeschichte*. 634. — Herzog. *Realencycl*. XIX. 404.

(2) *Videlicet tres personas et illam communem essentiam quasi quartam manifeste protestans quod nulla res est quæ sit Pater, Filius et Spiritus sanctus sunt una essentia, una substantia, unaque natura. Sacrosancta Concilia. Coll. de Labbeus*. XI. 143.

C'est encore un Calabrais, Val. Gentile qui, en 1558, à Genève, renouvelle la même accusation contre le dogme trinitaire. Ce rapprochement est pour le moins curieux.

C'est dans un tel milieu, c'est au sein de cette lente décomposition, c'est sur des esprits qui semblaient peu accessibles à l'Evangile, que, dès 1525, la Réforme commença son œuvre en Italie. L'invasion des armées de Charles-Quint, en 1527, ne fit que donner plus de vie au mouvement commencé par les ouvrages réformés. Grâce aux presses de Venise et de Pavie, ces ouvrages s'étaient répandus soit en latin, soit en italien sous des pseudonymes. Très-favorablement accueillis, ils trouvaient des lecteurs jusque dans la cour de Rome. Du reste le matérialisme et le scepticisme, au lieu de tourner tous les esprits vers l'irréligion, par un effet de réaction naturelle, devaient créer des besoins spirituels nouveaux et disposer favorablement les cœurs à recevoir la vérité. Aussi c'est dans le nord de l'Italie que ce matérialisme était le plus répandu, c'est là que la Réforme trouva le plus d'adhérents. Au sein des écoles de Padoue et de Bologne, l'Evangile trouva des amis et des défenseurs; en Renée de Ferrare, il acquit un protecteur; dans les cardinaux Morone, Pole, Contarini, des partisans. Le bas clergé fut quelquefois gagné (1).

(1) *In diversis Italiæ partibus*, dit Clément VII à l'Inquisiteur de Ferrare dans un Bref du 15 janvier 1530, *pestifera hæresis Lutheri non tantum apud sæculares personas, sed etiam ecclesiasticas et regulares invaluerit.*

Par le dévouement de quelques hommes actifs, peu d'années s'étaient écoulées et de toutes parts surgissaient des églises évangéliques à Venise, Trévise, Vicence, Turin, Milan, Bologne, Faënza, Sienne, Lucques, Naples (1). Il n'est pas une de ces églises qui n'ait fourni plus tard à Genève son contingent de réfugiés, surtout celle de Lucques, dont le premier pasteur fut Pierre Martyr Vermiglio.

L'Eglise de Naples fut, à proprement parler, autochtone. Elle dut sa fondation à l'Espagnol Juan Valdez. C'était une âme éminemment mystique et contemplative, ce qui le fit tomber dans quelques écarts de doctrine; on l'a accusé, mais très à tort, d'arianisme; il serait plutôt coupable du contraire; il ne cessa de croire à la divinité du Christ et à son caractère de fils de Dieu (*una mesma cosa con Dios*) (2). Il réunit une petite communauté de fidèles qu'il entretenait des vérités évangéliques. Ces églises italiennes n'acquirent jamais une grande consistance (3). Elles n'eurent pas le temps de se développer, l'inquisition organisée en 1542 exerça contre elles, durant vingt ans, la plus active persécution et aboutit à supprimer la Réforme en Italie.

(1) Voir MERLE D'AUBIGNÉ. *Hist. Réf.* IV. Il tait cependant les différents dogmatiques. — FRA PAOLO SARPI. — MAC'CRIE, etc.

(2) HERZOG. *Realenc.* XVII, 25 et 26.

(3) Sauf celle de Venise, peut-être, où le pouvoir papal, moins considéré, ne gênait pas autant la Réforme. En 1539, Mélanchthon écrit « au Sénat de Venise » selon les uns, à « quelques Vénitiens zélés pour l'Evangile » selon d'autres. En 1542, Balth. Altieri écrit à Luther au nom des « *Fratres Ecclesiæ Venetiarum, Vicentiæ et Tarvisii* ». GIESELER. *Lehrb. der Kirchengesch.* III. 497.

Ce manque de cohésion fut peut-être la cause de l'apparition de l'antitrinitarisme; en laissant chacun à sa pensée individuelle, la Réforme italienne laissa dominer l'esprit critique et négatif du XVI[e] siècle.

S'il est vrai que les antitrinitaires du XVI[e] siècle furent tous Italiens, il ne faudrait pas s'exagérer la portée de cette affirmation. L'histoire de la Réforme en Italie est peu connue et jusqu'à présent elle ne l'a guère été que par les sectaires qui en sont sortis. Sans doute le nombre des antitrinitaires fut proportionnellement plus grand en Italie que partout ailleurs, mais ce fait ne doit pas nous faire oublier (1) les nombreux chrétiens qui, pour ne pas s'être attirés les anathèmes des réformateurs, ne restaient pas moins fidèles à l'Evangile, comme les Aonio Paleario, Paschale, Olympia Morata, Curione, etc.

Parmi les antitrinitaires italiens du XVI[e] siècle dont nous avons parlé, nous croyons devoir établir deux catégories. L'une, où nous ne faisons rentrer que L. Socin, ne fut jamais protestante. Socin, homme d'un grand talent et d'un grand esprit, n'embrassa jamais formellement la foi réformée, mais, en Italie, grâce à la protection des Médicis, en pays protestants, grâce à sa prudente réserve, il sut profiter de la Réforme pour émettre ses opinions philosophiques. Il ne prit de la Réforme que son principe d'affranchissement

(1) Comme le fait GIESELER. III. 498.

intellectuel, et il le porta plus loin que les réformateurs ne l'eussent désiré, sans cependant attirer sur lui leur haine ou leurs poursuites. Mais ce n'était pas là faire profession de la foi réformée, et pour nous L. Socin ne fut jamais qu'un philosophe dissertant sur le christianisme.

Gribaldo, Gentile, Alciati, Blandrata qui rentrent dans la seconde catégorie, prouvèrent par leur exil volontaire leur attachement à la Réforme et leur sincère désir de rester chrétiens et protestants. Imbus de la critique du siècle, ils crurent de leur devoir de débarrasser leur foi des dogmes qu'ils n'entendaient point.

Au reste, la doctrine antitrinitaire avait trouvé, s'il faut en croire les historiens sociniens, un centre dans les assemblées de Vicence. Ces réunions secrètes, d'environ quarante personnes, se tenaient, au dire de Wissowatius, dans cette ville, vers 1546. Il cite les noms de plusieurs de ces membres et celui de L. Socin, malgré son jeune âge, comme présidant aux travaux de l'assemblée. Selon quelques écrivains (1), c'est là qu'il faudrait aller chercher le berceau du socinianisme, et à plus forte raison de l'antitrinitarisme genevois. Partant du libre examen individuel des livres saints, l'assemblée de Vicence voulut établir certaines règles de critique dont elle

(1) M. X. Durrieu, entr'autres, dans un article de la *Revue des Deux Mondes*, 1843 : Les Socin et le socinianisme.

se servit tout d'abord pour nier le dogme trinitaire. On a beaucoup discuté sur l'authenticité de ces réunions. Des faits graves ont été relevés contre elles. Il est peu naturel que l'on confie à un si jeune homme, quelque talent qu'il possédât, la charge de diriger d'aussi graves et d'aussi subtiles discussions. On a fait remarquer que Occhino et Camillo Renato, qui figurent dans les colléges de Vicence, étaient absents de l'Italie, Occhino depuis quatre ans au moins. Enfin aucun auteur, aucun historien ne fait mention de ces réunions avant Wissowatius qui dit l'avoir appris de Fauste Socin, lequel n'y assista jamais. Ce silence, durant près de 70 ans, provenant des personnes qui eussent pu être le mieux renseignées, est au moins étonnant (1). Il faut donc beaucoup rabattre des prétentions sociniennes, est-ce à dire cependant que l'assertion n'ait aucun fondement ? Nous ne le croyons pas. La ressemblance des idées des Italiens est une forte présomption en faveur d'une source commune, la lettre de Mélanchthon au sénat de Venise prouve avec évidence l'existence sur territoire vénitien de partisans de Servet, et le soin que met le réformateur à réfuter les idées de l'Espagnol prouve que ces dissentiments n'étaient pas sans importance (2). Que ces sectaires se

(1) MAC'CRIE. *Réf. en Italie*. 246.

(2) *Belligeratur autem Diabolus cum vera Ecclesia et gloriam Dei obscurare conatur quibus potest artificus.* — BRETSCHNEIDER *Epist. Mel.* III. 745.

soient rencontrés, qu'ils se soient connus, c'est chose probable, mais rien ne nous autorise à croire à des réunions régulièrement organisées.

L'année 1546 fut funeste à la Réforme en Italie. Beaucoup d'églises furent dispersées et leurs membres forcés d'abjurer ou de se dérober à la prison ou au supplice par la fuite ; les uns prirent la route de Genève, d'autres fondèrent des églises florissantes en Valteline, à Locarno, à Zurich. La Réforme italienne ne put résister à ces secousses multipliées, et, en 1565, la papauté put se féliciter de sa victoire.

§ 3. *Antitrinitarisme et socinianisme.*

Nous reprenons ici l'histoire des hérétiques italiens, dès 1558, pour raconter brièvement ce qu'ils devinrent dans la suite eux et leurs idées.

Nous avons vu déjà la fin malheureuse de Gentile et Gribaldo. L. Socin, bien que premier auteur de la secte socinienne qui s'épanouit en Pologne, ne séjourna dans ce dernier pays que peu de temps. Il revint se fixer à Zurich où il mourut en mai 1562.

On n'a que peu de détails sur J. P. Alciati. Blandrata, après sa fuite, vint à Zurich où Alciati le rejoignit après le 18 mai. Calvin prévint ses collègues de Zurich des antécédents

des deux réfugiés (1). P. Martyr lui écrit, huit jours après, qu'on les a exhortés à ne pas rompre avec l'Eglise, à accepter le formulaire de l'Eglise italienne; sur leur refus, ils ont dû vider la ville. Alciati se tourna du côté de la Pologne. On a prétendu qu'il passa en Turquie et s'y fit musulman. Il vaut mieux croire qu'il mourut à Dantzick après 1565 dans les sentiments qu'il avait à Genève (2).

Georges Blandrata se retira en Pologne et y trouva de nombreux amis. La Pologne, en effet, par sa situation plus reculée, comme reléguée sur les confins de l'Europe, semblait un asile moins dangereux pour les opinions persécutées ailleurs. Les ouvrages de Servet y étaient très-connus, la reine Bonne Sforza avait sans doute amené avec elle plusieurs Italiens. Ces idées nouvelles trouvèrent aussi faveur auprès de plusieurs nobles qui les appuyèrent fortement. Ces circonstances expliquent pourquoi les Italiens se dirigèrent tous vers la Pologne et comment leurs idées y prirent une rapide extension.

Blandrata entra dans les bonnes grâces du puissant prince Nicolas Radzywil dont la protection lui fut utile pour résister aux accusations que Calvin ne cessait de lancer contre lui. De Genève, le réformateur poursuivait ceux qu'il considérait comme un danger permanent pour l'Eglise, et il exhortait les

(1) 4 juillet 1558. Mnss. B. P. Cod. 108.

(2) Bayle. Dictionn. hist. et crit.

églises de Pologne à les chasser de leur sein (1).

Blandrata, dont la conscience admettait facilement des accommodements, encouragé par son protecteur Radzywil qui déclarait que Calvin l'accusait méchamment, fut cité devant le synode de Pinczow (1561) pour y justifier sa foi. Blandrata présenta une confession en termes quelque peu vagues, mais dont le sens naturel était conforme à la doctrine orthodoxe (2). Il accusa même Calvin d'hétérodoxie en 1563 (3). Il affectait alors des sentiments contraires à ses vraies convictions, mais il ne pouvait en imposer au point d'endormir tout soupçon (4). Sa signature de la confession ne satisfit pas, on sentait là des arrière-pensées dont il crut bon de se justifier (5). Toutefois, pour Blandrata, tout cela n'était qu'une feinte. Appelé en Transylvanie, par les Bathory, il combattit avec F. Davidis la doctrine réformée, mais se divisa avec lui sur l'article de l'adoration du Christ; Davidis, plus conséquent, refusait de s'y soumettre. C'est alors que Blandrata appela à son aide Fauste Socin (en 1578)

(1) Vous avez par delà ces méchants brouillons (*nebulones*) et poltrons Italiens G. Blandrata, V. Gentile, J.-P. Alciati qui veulent innover et troubler tout. (*Lettres aux frères de Pologne*, la 3e est du 30 avril 1563 — Opusc.)

(2) Bayle, art. Blandrata.

(3) Voir une justification de Calvin à un noble de Cracovie. Mnss. B. P. Cod. 108.

(4) *Suspicor latere anguem in turba*. Lettre de J. Wolfius à Calvin, 28 sept. 1561. Mnss. B. P. Cod. 196.

(5) Une réunion d'anciens à Cracovie en Déc. 1561 écrivit à Calvin pour dissiper ses accusations. — Mnss. B. P. Cod. 196.

dont il vantait beaucoup le mérite et le savoir. Plus tard, Bayle nous dit que, possédé de l'amour de l'argent et de la faveur du prince, il revint à l'Eglise romaine, gagné par les Jésuites et qu'il mourut assassiné entre 1585 et 1592.

Les divisions de l'Eglise de Pologne intéressèrent toujours vivement nos Eglises suisses (1). Calvin, en particulier, écrivit plusieurs lettres aux « frères de Pologne » pour réfuter l'hérésie de Stancarus, « cet homme d'un esprit turbulent qui sème ses folies parmi eux, et surtout d'un certain médecin, Blandrata, plus mauvais que Stancarus, d'une erreur plus détestable et qui nourrit un venin plus secret (2). » Stancarus, plus modéré que ses compatriotes, soutenait surtout que Jésus-Christ n'avait été notre médiateur que selon sa nature humaine.

Un premier synode constitutif de 1562, un second de 1565 fondèrent l'Eglise antitrinitaire. Il y avait déjà antérieurement quelques éléments dans la personne de Stancari et de Gonésius, mais les Italiens, au caractère plus entreprenant, qui avaient quitté leur premier asile par fidélité à leurs idées, étaient moins disposés que jamais à les abandonner; malgré les tergiversations et les dissimulations, ils apportèrent à l'élément polonais l'appoint de leur énergie. C'est cette Eglise que Fauste

(1) Voir les lettres de Bèze à Grynaeus. — Mnss. B. P. Cod. 111. b.

(2) Dédicace du comment. des Actes au prince Nic. Radzywil. (Ed. Tholuck). p. 9.

Socin (1) dirigea dès son arrivée en Pologne; il dut cette autorité à ses talents et à sa piété, et c'est de lui que la secte a tiré son nom de socinienne.

Ainsi les rapports extérieurs du socinianisme avec l'antitrinitarisme de Genève sont étroits, ce sont les mêmes hommes qui l'entreprirent, l'un prit naissance lorsque l'autre finit. Il nous reste à voir que les rapports internes confirment cette filiation.

Le catéchisme de Rackovie nie positivement le dogme trinitaire comme inutile à la foi et contraire à la raison (2), en cela, plus conséquent que Gentile ou Servet qui voulaient retenir la forme trinitaire, tout en rejetant le fond. Socin ajoute qu'on ne peut imaginer quelque chose de plus absurde, de plus impossible, de plus contraire aux divins témoignages eux-mêmes. Dieu le Père est donc le seul vrai Dieu, ayant l'être et le pouvoir de lui-même. Cette assertion se retrouve textuellement dans les idées des antitrinitaires.

(1) Fausto Sozzini, comme son oncle Lælio, était originaire d'une noble famille de Sienne. Né en 1539, après une vie assez dissipée à la cour des Médicis, Fauste renonça subitement à ses plaisirs et se livra à l'étude de la théologie. Les manuscrits de son oncle le confirmèrent dans ses sentiments antitrinitaires. Il passa quelque temps à Genève, en septembre 1562, il venait de Lyon, après quelques difficultés, il fut admis par le consistoire italien (Arch. de l'Egl. ital.) Il quitta probablement Genève la même année pour aller recueillir la succession de son oncle à Zurich. En 1578, il s'établit en Pologne; après une vie agitée et des persécutions suscitées par les protestants et les catholiques, F. Socin mourut en 1604.

(2) *Estne necessarium*, demande Socin, *ista scire aut credere (plures in Deo personæ)? Est quidem necessarium, si quis veritatem plane nosse aut credere velit; sed ad vitam aeternam consequendam, non crediderim esse omnino necessarium.* — Marheinecke. *Inst. symbolicæ*. 180.

Quant à Christ, il est un homme conçu du Saint-Esprit, né de la vierge Marie. Mais est-il un homme ordinaire? (1) Non. Et cependant le catéchisme de Rakow nie les deux natures en Christ comme contraire à la saine raison ; il est inexplicable, en effet, d'unir deux natures, l'une mortelle, ayant un commencement, muable, l'autre immortelle, éternelle, immuable ; cela ne peut faire une seule personne. Mais ici le socinianisme se heurte à un autre écueil. Si Christ n'est pas l'incarnation du Verbe incréé, d'où vient cette supériorité que Socin lui reconnaît, sa naissance ne saurait donner à elle seule aucune divinité, il nous en faut une marque plus certaine. Socin répond : Jésus-Christ a possédé en lui la Révélation divine (2). Dieu s'est révélé au monde par lui.

Comment cette révélation lui a-t-elle été faite ? Deux hypothèses sont possibles : ou bien supposer que Dieu, à la naissance de Jésus-Christ, a mis en lui le germe des révélations divines, qu'il a versé sa sagesse, son Verbe : c'est ce que Servet, sous une forme un peu différente, ce que Gentile, Gribaldo soutenaient. Mais les orthodoxes pouvaient trouver cette doctrine incomplète et inconséquente. Socin, sensible à ces défauts, fait un grand pas sur ses prédécesseurs, il établit une seconde hypothèse : à son baptême Jésus a été élevé au ciel, et là, de la bouche même

(1) *An idem habet divinam nauram? Nequaquam, nam id non solum rationi sanae, verum etiam divinis litteris repugnat.* — Catéch. qu. 77.

(2) *Voluntas Dei per Christum nobis patefacta est.*

de Dieu, a reçu l'Evangile qu'il devait annoncer, c'est ce qui lui a mérité le nom de Fils de Dieu.

On comprend les obstacles que l'exégèse socinienne doit surmonter (1). Nier la trinité, c'est-à-dire le supra-sensible, pour admettre un fait qui lui est absolument analogue, c'est marcher de l'inconséquence à l'absurdité. La faiblesse de la doctrine socinienne a été reconnue de tous ses partisans. Faisant donc un nouveau pas nécessaire, la secte a fini par reconnaître en Jésus-Christ un simple homme mu par l'esprit de Dieu qu'il possédait en une mesure plus abondante qu'aucun de ses semblables, sans s'expliquer autrement sur le comment et le pourquoi de cette surabondance (2).

Déjà même du vivant de Socin, cet article souleva des réclamations, spécialement de François Davidis et de Jean Paléologue. Le premier en particulier disputa, quoique sans succès, contre Socin et Blandrata sur le culte dû à Jésus-Christ.

Le catéchisme de Rakow observe que ce culte n'établit pas une rivalité entre Dieu et

(1) En admettant avec le reste de la Réforme la pleine autorité de la Bible, le socinianisme considère la raison non-seulement comme l'instrument, mais comme la norme de l'interprétation. Malheureusement cette raison est souvent obscurcie par des idées préconçues, c'est un verre dont la transparence est sujette à mille accidents.

(2) Un traité de théologie socinien du XVIII[e] siècle appelle J.-C. le Messie promis, vrai homme de sa nature, fils de Dieu, vrai Dieu, mais subordonné à son père, seigneur de tous et digne d'un culte divin *(divino cultu honorandus)*. L'omission de la révélation de Socin est à noter.

Christ et il continue : Que faut-il penser de ceux qui n'invoquent pas Christ et qui lui refusent l'adoration ? Je crois qu'ils ne sont pas chrétiens parce qu'ils ne possèdent pas Christ (1).

Le Saint-Esprit, selon Socin, n'est point Dieu, mais la force que Dieu nous donne pour connaître sa volonté, l'aimer, la pratiquer. En ceci, le socinianisme reste sur les traces et dans les limites de l'antitrinitarisme italien. Comme Servet, le socinianisme se propose de compléter, de corriger la Réforme. En doctrine, au reste, malgré les différences que nous avons signalées et qui ne sont pour nous que des corrections des systèmes incohérents et incomplets des Italiens, les ressemblances sont si nombreuses et si profondes que le lien intime qui unit l'antitrinitarisme italien au socinianisme devient plus évident et plus frappant, et qu'il nous semble que l'histoire du socinianisme à ses origines serait incomplète ou même obscure, s'il n'était tenu compte des débats de l'Eglise italienne de Genève et de ces oppositions au dogme ecclésiastique.

(1) *Quid vero sentis de iis hominibus qui Christum non invocant nec adorandum censent? Prorsus non esse christianos sentio quum re ipsa Christum non habeant. Et licet verbis id negare non audeant re ipsa negant tamen.* Cat. Rak. qu. 245, 246.

CONCLUSION

Qu'on nous permette de terminer par quelques considérations générales (1).

Dans l'histoire du dogme, la tendance dont nous avons étudié l'une des manifestations et qui a pris le nom d'unitarisme, plus positif et plus général que socinianisme ou antitrinitarisme, occupe une place importante. Nous ne parlons pas de Servet, dont le génie obscur, dont le système complexe ne fit aucun disciple et n'acquit de célébrité que par la mort tragique de son auteur, mais de cette branche du dogme chrétien qui veut maintenir l'unité et la simplicité la plus absolue en Dieu. Le dessein est louable assurément, mais nous croyons que malgré l'excellence du but, malgré les grands hommes, les grands cœurs, les grands chrétiens, que l'unitarisme a vus naître dans son sein, cette tendance a entraîné la secte unitaire à inscrire sur son drapeau un principe plus philosophique que religieux. Cela nous semble ressortir de la voie qu'elle a suivi. Après avoir, avec le parti juif de la première Eglise, affirmé le caractère purement messiannique du Christ et le côté humain de son œu-

(1) Ce sujet délicat et difficile entre tous fait naître en nous des appréhensions. Aussi demandons-nous l'indulgence de nos lecteurs pour l'incomplet de cet examen et son trop de hardiesse peut-être.

vre; après avoir, avec l'arianisme, trempé dans les tendances métaphysiques; après avoir, au XVI[e] siècle, subi cette influence philosophique et rationaliste dans l'esprit des Italiens, l'unitarisme se modifie avec Socin dans le sens de la négation de la divinité du Christ. L'erreur capitale de Socin reconnue de tous est généralement abandonnée et l'unitarisme chassé de Pologne trouve faveur chez les esprits positifs et peu enclins à la philosophie de l'Angleterre et de l'Amérique, pour aboutir au XVIII[e] siècle à la théologie desséchante d'un Priestley. Encore une fois, nous n'avons aucune peine à reconnaître, nous éprouvons même une grande joie à confesser que, dans notre siècle, Channing a su élever à un haut degré le spiritualisme chrétien, mais aussi avec quel soin il relève le côté divin du Christ, il se sépare des principes de Locke ou de Priestley.

La méthode que l'unitarisme érige en principe et en drapeau nous semble conduire au même résultat. Le rationalisme socinien, en faisant de la raison un tribunal et non un instrument, un criterium qui n'accepte dans la Bible que ce qui lui paraît acceptable, ne laisse qu'une place de plus en plus réduite à la foi. Pour nous, la foi se superpose à la raison, elle la complète et la couronne. La raison rencontre dans la Bible des choses incompréhensibles, la raison ne peut s'expliquer l'origine et la présence du divin en Christ, la Bible

l'affirme, ma conscience et l'histoire de l'Eglise, qui est l'histoire de l'œuvre du Christ, le proclament, ma foi l'accepte, assuré que je suis qu'un jour le voile sera levé (1). L'unitarisme nous paraît avoir trop souvent méconnu le cœur pour glorifier la raison, perdu de vue le but du christianisme : établir un lien intime entre l'homme et Dieu. — Servet l'établissait par le panthéisme, Socin le laisse inachevé et ses disciples, augmentant encore la distance qui sépare Dieu de l'homme, ont abouti au déisme. Au reste, de fervents amis de l'unitarisme l'ont reconnu (2).

Baur a fait remarquer, avec quelque justesse, que ce qui sépare le socinianisme de la doctrine orthodoxe de la trinité, c'est que le premier ne se préoccupe de Dieu que dans ses rapports avec les hommes, tandis que la trinité cherche à concevoir Dieu en lui-même, à saisir sa vie propre (3). Ajoutons en correctif que le dogme trinitaire n'a pas complètement négligé l'autre face de la question. Est-ce à dire que dans cette recherche la théologie chrétienne n'ait point erré ? Les débats trini-

(1) Une telle méthode nous semble sauvegarder le libre examen en le restreignant à ses limites naturelles en matière de religion.

(2) M. Durrieu dit que, faisant justice de cette mission providentielle, toute la religion pour le socinianisme se réduit au déisme de Rousseau et de l'encyclopédie.

M. Saisset qui veut à toute force unir la philosophie et la religion, désir généreux que nous partageons, à la condition que l'un des conjoints ne se sacrifie pas à l'autre, M. Saisset affirme que ce que Calvin voulut frapper en Servet, c'était le socinianisme qu'il apercevait derrière lui, et derrière le socinianisme, le déisme. — P. 618.

(3) Baur. Dreieinigkeitslehre. III. 115.

taires et christologiques du IVe au VIe siècle démentiraient formellement cette assertion. Les théologiens s'abandonnèrent avec trop d'ardeur aux recherches métaphysiques et leur prétention d'en imposer les formules à la foi chrétienne semble aujourd'hui exorbitante. Le XVIe siècle eut le grave tort de donner dans les mêmes errements. Les conceptions métaphysiques ne peuvent s'imposer à l'âme que volontairement, c'est-à-dire dans la mesure où elles s'accordent avec les besoins religieux. Pour les réformateurs, toutefois, leur excuse est dans leur bonne foi, ils croyaient que les symboles des conciles étaient l'expression de la pensée biblique, et comme tels, participaient à l'autorité qu'ils accordaient aux Saintes Ecritures. Ces recherches n'ont cependant rien que de légitime, le christianisme, en un sens, est tout métaphysique, car il propose à la foi un monde invisible, des réalités supra-sensibles, spéculer sur leur nature, leur origine, leur existence est l'expression d'un besoin aussi invincible que le besoin de croire et d'aimer; mais, encore une fois, ne confondons pas les résultats de notre imagination avec la pensée biblique, cette limite une fois posée, nous nous sentons plus libre d'examiner brièvement la valeur du dogme trinitaire.

La Bible, nous semble-t-il, nous fournit les données suivantes : Un seul Dieu vivant, créateur, gouverneur de toutes choses et Père des

humains. Jésus-Christ, Sauveur, médiateur, possesseur de la Révélation parfaite, un avec le Père, l'image de sa personne, qui, par sa parole, par son œuvre, par sa vie, montre en lui une sainteté parfaite dont nous avons le sentiment quand nous sommes unis à lui. Un Saint-Esprit, c'est-à-dire un esprit de vie chrétienne aussi appelé esprit de Christ, esprit de Dieu. C'est sur ces bases que peu à peu s'est édifié le dogme trinitaire. Sans parler des exagérations de Sabellius, d'Eutyche ou de Servet, il nous semble qu'il soulève des objections philosophiques : l'égalité et la coéternité d'un Père engendrant, d'un Fils engendré et d'une troisième personne procédant des deux autres, et cependant chacun a en lui la plénitude de l'essence divine (1). Elle soulève des objections scripturaires par de nombreux passages isolés de leur contexte ou du sens général de l'Ecriture. Pour n'en citer qu'un, la formule du baptême nous semble mieux comprise en disant que c'est baptiser en vue de l'engagement de professer le Père, le Fils et le Saint-Esprit, de les aimer, de les croire. Mais détruire les arguments exégétiques de la trinité, ce n'est rien prouver contre elle, elle reste une hypothèse philosophique.

Cette doctrine sauvegarde mieux que l'unitarisme ce grand but du christianisme que nous signalions tout à l'heure, elle accentue le

(1) Voir page 34 et quelques réflexions dans RITTER. *Philosophie chrét.* II. 86. ss.

Dieu personnel et vivant de l'Ecriture : Le Dieu du déisme, c'est un Dieu limité. Elle a maintenu aussi la sainteté et le caractère divin du Christ aux yeux des chrétiens de tous les temps, en l'exagérant sans doute, mais nous croyons que le danger opposé eût été plus grand. Enfin, tout en créant des écueils et des obstacles à une raison fière et susceptible, elle a sauvé des âmes de l'indifférence. Bornons-nous, chrétiens du XIXe siècle, qui comprenons mieux et la Bible et notre propre sentiment religieux, à suivre la recommandation de l'apôtre, à retenir ferme ce que nous avons appris, c'est que l'enseignement du Sauveur *est une chose qui ne serait point montée au cœur de l'homme, mais que Dieu a préparée pour ceux qui l'aiment.* (1 Cor. II. 9.)



THÈSES

I. Dans le dogme trinitaire, l'Eglise a construit un édifice philosophique sur des données bibliques.

II. Calvin, dans les éditions successives de l'Institution Chrétienne, accentue le dogme avec une rigueur de plus en plus grande, il manifeste une tendance de plus en plus prononcée vers l'autorité de l'Eglise et des symboles.

III. La doctrine des Italiens est un subordinatianisme inconséquent, il tend à faire deux Dieux.

IV. Entre Servet et les Italiens, il y a des rapports tout fortuits et des différences essentielles.

V. La différence principale de Socin et des Italiens réside dans la conception du Christ.

La Faculté de Théologie, chargée par les réglements de la Vénérable Compagnie d'examiner la présente thèse, en autorise l'impression, sans entendre par là exprimer d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

Le Doyen,
H. OLTRAMARE, *professeur.*

TABLE DES MATIÈRES

RT
C

544047

Cologny, L
L'antitrinitarisme à Genève au temps de
Calvin.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED